XV Congreso de Antropología Madrid

1, 2 y 3 de febrero de 2021



Éticas y Políticas de las Antropologías

Eje transversal: Feminismos

Éticas y Políticas de las Antropologías. XV Congreso Antropología ASAEE

Primera edición, mayo de 2021

LICENCIA CREATIVE COMMONS

© De los textos cada autor

© Instituto Madrileño de Antropología - Asociación de Antropología del Estado Español
Madrid

© Última línea, S.L., 2021

Strachan, 11
29015 Málaga
www.ultimalinea.es
editorial@ultimalinea.es

Publicación disponible en: https://asaee-antropologia.org/congresos/xv-congreso-de-antropologia/actas/

ISBN: 978-84-18492-10-5
THEMA: JHMC

Producido en España — Unión Europea

COMITÉ CIENTÍFICO

Dra. Dña. Cristina Sánchez Carretero. Presidenta Comité Ejecutivo ASAEE (CSIC-AGANTRO)
Dra. Dña. Beatriz Santamarina Campos. Presidenta saliente Comité Ejecutivo ASAEE (AVA)
Dra. Dña. Pilar Monreal Requena. Secretaria Comité Ejecutivo ASAEE (IMA)
Dr. D. Miquel A. Ruiz Torres. Tesorero Comité Ejecutivo ASAEE (AVA)
Dra. Dña. María Valdés Gázquez. Presidenta Comisión Académica ASAEE (ACPA)
Dr. D. Álvaro Pazos Garciandía. Presidente Comisión Asociaciones ASAEE (IMA)
Dr. D. Joan Seguí Seguí. Presidente Comisión Profesional ASAEE (AVA)
Dra. Dña. Ascensión Almodóvar Naranjo. Comisión Asociaciones ASAEE (ACMA)
Dra. Dña. Yolanda Cerra Bada. Comisión Asociaciones ASAEE (ASAPE)
Dr. D. José Alberto Galván Tudela. Comisión Asociaciones ASAEE (ACA)
Dra. Dña. Begonya Enguix Grau. Comisión Asociaciones ASAEE (ICA)
Dr. D. Óscar Fernández Álvarez. Comisión Asociaciones ASAEE (ACyLMK)
Dra. Dña. Miren Guillo Arakistain. Comisión Asociaciones ASAEE (ANKULEGI)
Dña. Cecilia Pedret Massanet. Comisión Asociaciones ASAEE (IAI)
Dr. D. Joan Josep Pujadas Muñoz. Comisión Asociaciones ASAEE (L'ITA)
Dra. Dña. Gema Carrera Díaz. Comisión Asociaciones ASAEE (ASANA)
Dr. D. Josep Guasch Capell. Comisión Asociaciones ASAEE (ACPA)
Dra. Dña. Mª José García Hernandorena. Comisión de Asociaciones (AVA)
Dña. Mª de la Concepción de la Casa Hormigos. Comisión de Asociaciones (ASANTO)
D. Rafael Quintia. Comisión de Asociaciones (SAGA)
Dr. D. Alejandro Agudo Sanchíz (Universidad Iberoamericana, México)
Dra. Dña. Véronique Benei (CNRS, Francia)
Dr. D. Óscar Calavía Sáez (Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil)
Dra. Dña. María Cardeira Silva (Universidad Nacional de Lisboa, Portugal)
Dr. D. Mokhtar El Harras (Université Mohammed V-Agdal, Marruecos)
Dr. D. Arturo Escobar (The University of North Caroline, EEUU)
Dr. D. Andrés Fábregas Puig (CIESAS, México)
Dra. Dña. Gioconda Herrera (FLACSO-Ecuador)
Dr. D. Ruy Llera Blanes (Universidad de Gotemburgo, Suecia)
Dra. Dña. Marta Maffia (Universidad de Buenos Aires, Argentina)
Dra. Dña. Cristina Oehmichen (UNAM, México)
Dra. Dña. Rita Laura Segato (Universidad de Brasilia, Brasil)
Dra. Dña. Mariana Tello (CONICET, Argentina)
Dra. Dña. Nancy Wence (Universidad Intercultural del Estado de Puebla, México)
Dr. D. Bob White (Université de Montréal, Canadá)
Dra. Dña. Rosalía Winocur (UDELAR, Uruguay)
Dr. D. Antonio Zirión (UAM-Iztapalapa, México)

COMITÉ ORGANIZADOR

Rut Abad Mijarra (IMA)
Iván Alvarado Castro (IMA-UAM)
David Berna (IMA-UCM)
Antonio Cadierno Parodi (IMA)
Lucía Echevarría Vecino (IMA-UAM)
Sandra Fernández García (IMA-UNED)
Adela Franzé Mudanó (IMA-UCM)
Elena Garcia (IMA)
Enrique García Pérez (IMA)
Carlos Giménez Romero (IMA-UAM)
Juan Carlos Gimeno (IMA-UAM)
Maje Girona (IMA)
Mª José García Hernandorena (ASAEE)
Vega de Hoyos Aragoneses (IMA)
José María López Arias (IMA-UAM)
Pilar Monreal Requena (IMA-UAM)
Diego Parejo Pérez (IMA-UAM)
María Patiño Die (IMA-UNED)
Álvaro Pazos Garciandía (IMA-UAM)
Ángeles Ramírez Fernández (IMA-UAM)
Ana María Rivas (IMA-UCM)
Juan Ignacio Robles Picón (IMA-UAM)
Patricia Rubio López (IMA-UCM)
Sara Sama-Acedo (IMA-UNED)
Liliana Suárez-Navaz (IMA-UAM)
Virtudes Téllez (IMA-UAM)
Pedro Tomé Martín (IMA-CSIC)
Cristina del Valle Pérez (IMA)
Fernando Villaamil Pérez (IMA-UCM)

COORDINACIÓN

Álvaro Pazos Garciandía (IMA-UAM)

SECRETARÍA TÉCNICA

Mª José García Hernandorena (ASAEE)

SIMPOSIO NÚMERO 1

ÉTICAS Y POLÍTICAS DE LA ETNOGRAFÍA EN LA PRODUCCIÓN Y DIFUSIÓN DEL CONOCIMIENTO DE LA ERA GLOBAL

Freire Paz, Elena: *Agantro*, Universidade de Santiago de Compostela, elena.freire@usc.es

Roca Girona, Jordi: *ITA*, Universitat Rovira i Virgili, jordi.roca@urv.cat

La etnografía —junto con la comparación y la contextualización— es un elemento del llamado triángulo antropológico (Pujadas, Comas y Roca, 2010). Su centralidad como característica relevante y distintiva del quehacer antropológico está fuera de duda. Bajo un mismo término se hace alusión, por una parte, al conjunto de técnicas que constituyen lo que conocemos como la etnografía como proceso y, por otra, a lo que denominamos etnografía como producto.

Las definiciones clásicas, como la de Conklin en 1988, subrayan, al caracterizar la etnografía, el hecho de que esta «requiere un largo período de estudio íntimo y de residencia en una comunidad pequeña bien determinada, el conocimiento de la lengua hablada y la utilización de un amplio abanico de técnicas de observación, incluyendo largos contactos cara a cara con los miembros del grupo local, participación en algunas de las actividades de este grupo y un mayor énfasis en el trabajo intensivo con los informadores que en la utilización de datos documentales o de encuesta» (1988: 153).

Más cercana en el tiempo, la definición de Hammersley y Atkinson, en su conocido manual**,** es formulada «simplemente (como) un método de investigación social, aunque sea de un tipo poco común,

puesto que trabaja con una amplia gama de fuentes de información, (en la que) el etnógrafo, o la etnógrafa, participa, abiertamente o de manera encubierta, de la vida cotidiana de personas durante un tiempo relativamente extenso, viendo lo que pasa, escuchando lo que se dice, preguntando cosas; o sea, recogiendo todo tipo de datos accesibles para poder arrojar luz sobre los temas que él o ella han elegido estudiar» (1994: 15). Como ha señalado Francisco Ferrándiz, existe una coincidencia en torno a la idea de que la etnografía exige la presencia del investigador o investigadora en el campo estudiado (2011: 13).

Si comparamos las dos definiciones referenciadas, observamos una cierta uniformidad en señalar como necesaria esta presencia no puntual, sino consistente, —en un caso se la caracteriza como larga y, en el otro, como relativamente extensa— del sujeto investigador —siempre en singular— en el campo; una estancia que implica, en cualquier caso, una participación directa en la vida de las personas y una relación cara a cara con ellas. Sin embargo, la comparación nos ofrece también la posibilidad de realizar matices y encontrar diferencias entre ambas tesis. Así, en tanto que la definición más clásica refiere una *comunidad pequeña* y de un *grupo* asociado a ella, derivándose implícitamente que ambos son los objetos/sujetos de estudio de la etnografía, la de Hammersley y Atkinson alude de un modo vago a *personas* que se relacionan con los *temas* objeto de interés del sujeto investigador. De igual modo, si bien en ambos casos se menciona la utilización de un registro diverso de datos, en el primero se privilegian explícitamente las fuentes orales, mientras que en el segundo la naturaleza de los datos se subordina, en cierto modo, a los objetivos de la investigación. A nuestro entender, tanto los matices como las diferencias perceptibles entre ambas definiciones, gestadas en períodos históricos distintos, están relacionados, a buen seguro, con las transformaciones de lo global y lo local.

Aun así, a finales del siglo pasado, diversos autores todavía daban cuenta de que el trabajo de campo etnográfico permanecía ajeno a una revisión profunda (Comaroff y Comaroff, 1992), de tal forma que el lugar, el dónde de la etnografía, se había naturalizado y pasado a formar parte del sentido común del trabajo antropológico y, por lo

tanto, había sido ignorado como problema metodológico (Ferguson y Gupta, 1997).

La superación, en cierto modo, de la etnografía de carácter localista y de los estudios de comunidad clásicos, pasó por el desarrollo, hace unas décadas, de las etnografías de orientación temática, que permitieron concretar en un nivel local, observable y, por tanto, aprehensible, el análisis de cuestiones y procesos de carácter general, abordando elementos que no podrían ser explicados sin referencias a la globalidad como marco conceptual; al mismo tiempo, sería a través de esas unidades microscópicas de observación como garantizaríamos el mejor acceso a su comprensión (Roca, 2010). La investigación, desde esta perspectiva, se basa en el mantenimiento de una actitud de retroalimentación dialéctica entre ambos niveles. Este tipo de etnografía ha supuesto una suerte de transición hacia la llamada etnografía multisituada (Marcus, 1995), una práctica menos marcada por el trabajo de campo, concebido al estilo clásico como la estancia de larga duración de la etnógrafa/o en un solo lugar de escala reducida. Este tipo de aproximación se caracteriza por una deslocalización de la etnografía, que incorpora, como material etnográfico, tanto las observaciones directas de campo y las entrevistas como el análisis de la producción bibliográfica, el tratamiento mediático de determinadas noticias, el discurso político, los informes económicos, tecnológicos e industriales, las tendencias de la moda, los datos sobre el consumo, la producción artística, el uso social de nuevas tecnologías o el análisis de los nuevos movimientos sociales emergentes, entre otros *inputs* informativos (Roca, 2010: 265). A ella le siguieron un sinfín de denominaciones para marcar grandes o pequeños cambios en el paradigma etnográfico, tales como la etnografía polifónica, participativa, colaborativa, radical, crítica, etc. en relación con el «cómo» o la etnografía conectiva, digital, de la red, *on line* o ciberetnografía en donde la preocupación es el «lugar», el espacio-red manufacturado de conexiones y vínculos, olvidando poco a poco el espacio físico, inequívoco y demarcado.

Todo ello ha dado lugar a algunas ansiedades metodológicas y a que tal vez nos planteemos, como hacen Marcus y Fischer (1986), que la etnografía se enfrenta al desafío que supone una herramienta metodológica que muestra su posible no adecuación frente al contex-

to sociocultural contemporáneo. Es decir, entre los problemas que se originan en un mundo móvil, cambiante y globalizado y una herramienta metodológica como el trabajo de campo especialmente construida para el análisis de sociedades a pequeña escala y espacialmente circunscriptas a un territorio específico (Perret, 2011: 58). No obstante, como hemos abordado en otro lugar (Roca, 2017), y como afirma también de manera similar Miguel Ángel Aguilar (citado por Licona, 2015: 74), «el problema no es tanto de inadecuación entre método y objeto, sino de cómo reformular de manera creativa el canon etnográfico para así poder ubicar entornos, prácticas y sujetos en contextos atravesados por múltiples mediaciones».

La epistemología en que se fundamenta esta nueva perspectiva metodológica tiende a polarizarse sobre dicotomías integradoras como las que refieren lo local frente a lo global o la vida cotidiana *versus* el sistema, superando la tendencia clásica al localismo y al particularismo. Como destaca Marcus: «La etnografía de una formación cultural dentro del sistema mundial es también una etnografía del sistema y, por tanto, no puede ser entendida solo en términos de una puesta en escena localizada convencional, propia de una investigación etnográfica» (1995: 99; la traducción es nuestra). Es decir, que la etnografía en nuestros días debe asumir que el comportamiento y la experiencia humanos son muy variables y localmente específicos, sin perder de vista, no obstante, los distintos niveles relevantes del contexto en los que esto sucede ya sean regionales, nacionales o globales, coloniales o poscoloniales (Ferrándiz, 2011: 14). Mención específica, en este sentido, cabrían tener los estudios etnográficos realizados sobre —de o en— comunidades virtuales y que, con la aparición y la expansión de las nuevas tecnologías, se han desarrollado, de forma exponencial, en las últimas décadas (Díaz de Rada, 2010).

Por otra parte, como señala Reygadas (2014: 94), si bien los llamados «nativos», «indígenas», «informantes» u «otros» siempre han estado presentes a lo largo de la historia de la etnografía y han desempeñado un papel fundamental en la producción del conocimiento antropológico, lo que ha ido cambiando, en el marco de la transición entre un modelo colonial, que sobrevalora el conocimiento del sujeto investigador, y los modelos de mayor o menor igualdad gnoseológica

entre ambos tipos de conocimiento (antropología militante, antropología posmoderna o epistemologías del Sur, entre otras), es la división del trabajo entre quien realiza la etnografía y sus sujetos de estudio, las relaciones de poder entre ellos y el valor diferencial que se asigna a sus respectivos saberes.

En todo caso, la formulación de los objetos de estudio resulta, a su vez, generalmente muy compleja, por lo que se requiere a menudo de la cooperación de especialistas de diferentes campos del conocimiento. A esta heterogeneidad instrumental habría que añadir, además, que la nueva forma hegemónica de producción y difusión de conocimiento científico impone, cada vez más, el desarrollo de la investigación en equipo, en el marco de proyectos competitivos financiados y temporalmente (de)limitados, así como la publicación, al margen del excluido formato libro, de los resultados en revistas indexadas y con métricas de control basadas en índices de impacto.

En este sentido es oportuno destacar la importancia, como señala García Canclini, de tomar en cuenta cómo las relaciones de poder que estructuran las instituciones académicas pueden afectar las definiciones teóricas y epistemológicas que tomamos a la hora de llevar a cabo el trabajo de campo (1991: 63). De este contexto se deriva, en ocasiones, una dificultad para hallar la fórmula que permita balancear la academia con una etnografía de carácter crítico. La reflexividad, en este sentido, ha pasado a convertirse, a criterio de algunos autores (véase, por ejemplo, Street, 2003) en una ética en si misma y, por tanto, en un criterio para una investigación emancipadora.

Con lo hasta aquí expuesto, este Simposio parte, en términos generales, de la enunciación de las siguientes cuestiones básicas:

¿Es posible hacer etnografía en las actuales condiciones de «producción» del conocimiento?

¿Qué «deserciones», «innovaciones» y «preservaciones» del viejo paradigma etnográfico son posibles, necesarias o admisibles?

¿Cómo transmitir y difundir la producción etnográfica?

¿Cuáles son las implicaciones políticas, éticas y epistemológicas de las respuestas a las preguntas anteriores?

En consecuencia, se hizo una llamada a la presentación de trabajos que supongan un replanteamiento del quehacer etnográfico en las actuales circunstancias de la sociedad de producción del conocimiento global, haciendo hincapié en las implicaciones éticas y políticas de la producción y difusión del conocimiento etnográfico. A título indicativo, pero no exclusivo, se sugirieron comunicaciones que abordasen cuestiones tales como:

- Condiciones de realización del trabajo etnográfico hoy —en solitario, en equipo, en colaboración, otras— y sus implicaciones epistemológicas, éticas y políticas.
- Las relaciones, siempre plurales, entre quien asume las tareas de la investigación, así como las derivadas de la propia realización del trabajo de campo para lo cual resultan imprescindibles, entre otros, negociar el acceso, contar con el consentimiento informado, establecer y mantener relaciones de reciprocidad y/o colaboración, así como la posible segmentación del trabajo etnográfico, su seguimiento coordinado y el ensamblaje final.
- Las posibilidades, formas y fórmulas de estancia en el campo, con su (im)posible delimitación, y de «participación», en los tradicionales y nuevos sentidos que ello pueda tener.
- La autoría compartida (participación de «informantes» en el análisis y difusión de resultados, etc.) y la dimensión ética y política que de ella se deriva.
- Las nuevas y las viejas fuentes de datos, recursos y técnicas de información.
- Patrones y modelos para la presentación de resultados del trabajo etnográfico. Explorar los territorios, a ambos lados, del *Journal Citation Reports*.

Estos eran los caminos a explorar por el Simposio que a finales de abril de 2019 hacíamos llegar a la organización del Congreso. La propuesta fue aprobada y las comunicaciones al llamado que hacíamos llegaron meses después. El objetivo primordial de este Simposio tenía un carácter duplo; por una parte, interesaba reflexionar sobre este elemento central del quehacer antropológico que es el método etnográfico, ofreciendo la posibilidad de mostrar los cambios y transforma-

ciones, pero también las permanencias, de tal instrumento en relación con el contexto actual, y, por otro lado, también se buscaba cuestionar la problemática de su elaboración como producto y de su consiguiente difusión. Pensamos que se ha reflexionado ampliamente, y desde hace décadas, sobre las mudanzas del objeto de estudio de la disciplina, pero no ha sucedido lo mismo por lo que respecta a los planteamientos de la investigación antropológica y los instrumentos de recogida de información, por no hablar de aquellos relativos al análisis de datos y su presentación.

La metodología, y en mayor medida las técnicas, son meros instrumentos al servicio de la investigación llevada a cabo para obtener respuestas a objetivos o preguntas de investigación, en este caso, de naturaleza antropológica. Debieran ser, por tanto, susceptibles de modificarse si aquellas preguntas, objetivos u objetos de estudio lo hacen. Y todo ello, a su vez, puede variar igualmente si los marcos contextuales también lo hacen. Dicho de otro modo: el paso de la investigación centrada en unidades de observación que constituían a su vez unidades de análisis en sí mismas a procesos y realidades cada vez más atravesadas por los procesos de globalización, con sus movilidades asociadas, o de la privilegiada publicación de los resultados de una etnografía en formato de libro a su esparcimiento por distintos artículos en versiones y lenguas diferentes, sin olvidar la presión académica actual por la producción de conocimiento a través de proyectos de investigación competitivos, entre otras muchas circunstancias, están obviamente (inter) relacionados. Desde la coordinación consideramos que esta coyuntura propiciada y dominada por la interseccionalidad puede constituirse como un terreno fértil para la ponderación metodológica y sus anexos.

Así, el Simposio propuesto quería ser una invitación a la reflexión sobre estas cuestiones señaladas y tantas otras colindantes como la experiencia, la práctica investigadora y/o la imaginación que de la comunidad antropológica se pudiera o quisiera plantear. Y no en balde la mayoría de las comunicaciones presentadas incluyen precisamente la palabra «reflexión», «experiencia» o «práctica» en sus títulos. Un ejercicio que se vincula a temas diversos, como el estudio de las desigualdades sociales, de las culturas populares o de la relación entre el cuidado de personas y el patrimonio, el trabajo de campo con adolescentes, la

práctica cinematográfica en su intento de representar la otredad o el trabajo de campo con grupos «no marcados». También a fórmulas o experimentaciones etnográficas distintas, algunas de ellas ya asentadas, como la etnografía virtual, y otras con larga tradición de debate como la «etnografía encubierta», y otras más recientes, como la participación radical, la investigación militante o las etnografías invertidas. También, simplemente, a la reflexión sobre el valor en sí misma de la etnografía.

Igualmente, además del proceso de producción etnográfico, el producto etnográfico recibe atención en algunas de las comunicaciones, vinculándolo a determinadas formulaciones del proceso, como las prácticas de conocimiento en común o el compromiso etnográfico y social, entre otras posibles circunstancias.

No podemos dejar de mencionar que otros ejes de reflexión y consideración que habíamos lanzado en nuestra propuesta inicial no han recibido atención, cuando menos de manera explícita. Es el caso de las condiciones de realización del trabajo etnográfico hoy, del trabajo etnográfico «en equipo» o de la coautoría o autoría compartida. Somos conscientes de que en la alteración de la hoja de ruta inicial que ha sufrido el Congreso y que ha propiciado la disminución de participantes con respecto a las propuestas iniciales es posible encontrar una posible causalidad, pero no deberíamos descartar que la temática en cuestión también haya incidido en esta probable marginalidad para abordar las particularidades de un trabajo de campo y/o de una autoría múltiples y compartidos.

En cualquier caso, las comunicaciones presentadas representan una variedad suficiente para plantear algunos de los retos del quehacer etnográfico hoy, así como de las implicaciones políticas, éticas y epistemológicas de los viejos y nuevos paradigmas etnográficos en las nuevas condiciones de producción y difusión del conocimiento.

Bibliografía citada

Comaroff, Jean y Comaroff, John (1992). *La etnografía y la imaginación histórica*. Boulder: Westview Press.

Conklin, Harold C. (1988). «Etnografía» en Josep R. Llobera, *La Antropología como ciencia*. Barcelona: Anagrama; pp. 153-163.

Díaz de Rada, Ángel (2010). «La lógica de la investigación etnográfica y la mediación computacional de la comunicación. Viejos problemas con un nuevo énfasis» en *Revista Chilena de Antropología Visual* - número 15 - Santiago, agosto 2010; pp. 40/57.

Ferguson, James y Gupta, Akhil (1997). «Thefield as site, method, andlocation in anthropology» en Gupta y J. Ferguson (Eds.), *Anthropological locations. Boundariesandg rounds of a field science*. Berkeley, University of CaliforniaPress; pp. 1-46.

Ferrándiz, Francisco (2011). *Etnografías contemporáneas*. Barcelona: Anthropos.

García, N. (1991). ¿Construcción o simulacro del objeto de estudio? Trabajo de campo y retórica textual. *Revista Alteridades*, 1(1); pp.58-64.

Hammersley, Martyn y Atkinson, Paul (1994). *Etnografía*. Barcelona: Paidós.

Licona, Ernesto (2015). «La Etnografía de los «otros» cercanos: la implicación antropológica en las metrópolis», *Estudio*, 20; pp.: 65-75.

Marcus, George (1995). «Ethnography in/of theworldsystem: TheEmergence of multi-sitedethnography» en *Annual Review of Anthropology*, 24; pp. 95-117.

Marcus, George y Fischer, Michael (1986). *Anthropology as cultural critique: An Experimental moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.

Perret, Gimena (2011). «Territorialidad y práctica antropológica: desafíos epistemológicos de una Antropología multisituada/multilocal», *Kula*, 4: 52-60.

Pujadas, Joan Josep; Comas D'Argemir, Dolors y Roca, Jordi (2010). *Etnografía*. Barcelona, UOC.

Reygadas, Luis (2014)» Todos somos etnógrafos. Igualdad y poder en la construcción del conocimiento antropológico» en C. Oehmichen (ed.) *La etnografía y el trabajo de campo en las ciencias sociales*. México, UNAM-IIA; pp. 91-118.

Roca GIRONA, Jordi (2010a). «Las etnografías de orientación temática» en J. J. Pujadas; D. Comas d'Argemir y J. Roca, *Etnografía*. Barcelona: UOC; pp. 255-270.

Roca Girona, Jordi (2017) «Donde te lleve el amor. Nuevos sujetos de estudio, nuevas condiciones de producción del conocimiento y sus [re]planteamientos etnográficos», *Antropología Experimental*, 17: 63-81.

Street, Susan (2003) Representación y reflexividad en la (auto)etnografía crítica: ¿voces o diálogos? *Revista Nómadas* 18; pp. 72-79.

HISTORIA ORAL Y CULTURAS POPULARES. ANOTACIONES METODOLÓGICAS

Alba Díaz-Geada. Universidade de Santiago de Compostela (Campus de Lugo), alba.diaz@usc.es

Introducción

Nuestro objetivo en esta comunicación es abordar, de manera interrelacionada, tres dimensiones respecto de las cuales la práctica de la historia oral convida a reflexionar: 1) el papel de la investigadora en relación a su objeto de estudio; 2) las mudanzas en los sujetos enunciadores y la comprensión que alumbran respecto del sujeto «campesino»; 3) las posibles dimensiones políticas de esta metodología. Para realizar este ejercicio, nos apoyaremos fundamentalmente en la experiencia investigadora realizada con mujeres campesinas nacidas en Galiza entre el primer tercio y mediados del S. XX, tanto a partir de historias de vida como de memorias de movilización, que buscaba comprender desde abajo la transformación estructural de la sociedad rural gallega de la época.

1. De la investigadora y su objeto de estudio

Comienzo en singular para anotar que optaré por el plural, aunque estas páginas se refieran tan sólo a mi propia experiencia. También para anticipar que esta intervención quisiera situarse en un espacio de pensamiento donde lo subjetivo no acompaña ni al individualismo teórico ni a la negación de la historia.

Nuestra primera aproximación al trabajo sistemático con las fuentes orales se vincula a un proyecto de recuperación de historias de vida. En una segunda instancia, su empleo se situó en el marco de una investigación sobre el papel del sindicalismo campesino en el ámbito rural de la Galiza de las dos últimas décadas de la dictadura y la llamada transición a la democracia (Díaz-Geada, 2011). La pregunta que subyacía a aquel proyecto pudo ser desarrollada a lo largo de nuestra investigación doctoral, que buscaba comprender la transformación estructural de la sociedad rural gallega durante esa etapa (Díaz-Geada, 2013b). En el primer caso, la tarea era recolectora. En el segundo, inquiría la movilización colectiva. En el tercero, la pregunta era el cambio. Entender el cambio. Desnaturalizarlo. Con palabras en zapatillas, comprender por qué era tan distinta nuestra vida, de la vida de nuestras abuelas.

Cada vez que realizamos una entrevista oral, construimos una fuente. Nuestra selección de informantes y cada una de nuestras preguntas, condicionan dicha construcción (Schwarstein, 2001: 14). También el objeto de estudio es construido, desde la interrogación misma. Aun cuando no module nuestra mirada una determinada perspectiva teórica, o aun cuando no se manifieste de manera consciente, son nuestras dudas e incertezas las que moldean el objeto.

Nos centraremos, para continuar la reflexión, en esa interrogante sobre el cambio que guio nuestra investigación doctoral. Para desarrollarla, consultamos un amplio abanico de fuentes escritas, que fueron puestas en diálogo con fuentes orales. Para elaborar dichas fuentes, optamos por una entrevista semi-estructurada, guiada por un esquema de preguntas que en la práctica funcionó, ocasionalmente, como ayuda memoria. Las entrevistas se desarrollaron primando en todo momento el discurso de los y las informantes, con mínimas intervenciones por parte de la entrevistadora. A diferencia de los cuestionarios estandarizados, el fluir del relato abierto permite acceder a aspectos no previstos y conocer experiencias no tan mediatizadas por el corsé encuestador.

Nos apoyamos en más de cincuenta entrevistas, la mayoría realizadas entre 2009 y 2013. A este corpus sumamos los dos anteriores (las historias de vida, las historias de movilización y no movilización), lo que permitió realizar un necesario ejercicio de contraste. Comparar

entrevistas realizadas en distintos momentos y orientadas por distintos proyectos, permite detectar posibles sesgos de enfoque y coyuntura. Con esa misma finalidad, consultamos entrevistas realizadas por otros investigadores, lo que permitió además ensanchar los horizontes temporales y espaciales del contraste.

Partimos de las redes de lo conocido, que se fueron ampliando. Por un lado, realizamos entrevistas a personas de nuestro entorno. Además, contamos con colaboradores que nos proporcionaron contactos y actuaron como puente de enlace. Muchas veces, eran los propios informantes los que nos conducían a otros, fuese por afinidad, complementariedad o contrapunto. Estos, a su vez, nos orientaban a otros más, tejiéndose una red cada vez más amplia, densa y compleja.

Contamos con trabajos que nos ayudan a la preparación metodológica y técnica de las entrevistas (Hammer y Widansky, 1990; Pantaleón Cadilla y Rey Tristán, 2006). Preguntadas por nuestra experiencia concreta, insistimos en la necesidad del rigor, del respeto y de la sensibilidad (Díaz-Geada, 2019). El rigor metodológico, el respecto a un otro que se nos da, la sensibilidad para captar, escuchar y sujetar todas las tonalidades. Todo lo anterior exige formación y preparación previa, que la propia práctica irá afianzando.

Participar de esta sesión nos ha convidado, además, a ahondar en la reflexividad y a profundizar en el análisis de la relación. La relación entre entrevistadora e informantes. La relación entre investigadora y objeto de estudio. Nos ocuparemos ahora de lo primero, y más adelante de lo segundo.

En la experiencia de quien escribe, la realización de entrevistas orales vincula a una persona que da y a una persona que recibe. Por eso, es necesario aprender a recibir. Y a escuchar. La persona entrevistada nos abre la puerta de su casa, nos prepara café, rompe el envoltorio de varias cajas de galletas, comparte con nosotros la memoria de su experiencia, su vida en palabras. Pensar en la posibilidad de que esa otra que anota en una libreta además de recibir, pueda dar o, quizás, devolver, nos traslada a otro campo de problemas y preguntas. Qué es la academia. Quién es intelectual. Cuál es el papel de los cientistas sociales en el conjunto social.

En nuestra experiencia, la entrevistadora es parte de la comunidad que estudia. Cabría aquí recordar que el ser parte ha cambiado, como también lo ha hecho la comunidad. Lo que la extraña de la misma, en ese momento de construcción de la fuente, es precisamente situarse en el lugar de quien investiga. La separa también, en lo que a nuestro objeto de estudio se refiere, ser parte de un tiempo en el que, hipotetizamos, la ruptura pesa más que las continuidades. Cuando nos explican cómo se hacía la trilla, cuando no entendemos palabras que eran oficios, cuando nos preguntan si sabemos de Tal, de la casa de Cual, casada con el primo de Aquél, y no sabemos, es porque también ahí ha operado el cambio, ese que, retomando a E. Hobsbawm, nos separa definitivamente del mundo del pasado (2012: 292).

La fuente oral, además, resulta especialmente adecuada para profundizar en la vivencia del cambio, así como en la experiencia de la movilización, desde abajo. Permite trabajar con las subjetividades, recuperar las experiencias del pasado, reconstruir la historia de la gente común (Lobato, 2011). No es casual que la historia oral acompañe el desarrollo de la historia social contemporánea. No obstante, señala Schwarzstein, la historia oral no es el ágora de los sectores populares. La mediación del historiador pone en cuestión que la historia oral pueda ser una práctica democrática per se. Aun así, no hay duda de sus aportaciones para la historia de los sectores subalternos y es notable su interés para la historia de los sectores dominantes (1991:14, 2001: 74).

La materia de la fuente oral es una memoria que se encuentra en permanente reconstrucción, intermediada por distintas experiencias y por distintos presentes. No es, ni tiene que ser, el relato fiel del pasado, sino una reelaboración del mismo en constante mudanza. Los silencios, las contradicciones, las paradojas, los cambios, lejos de invalidar el discurso, aportan claves para acercarnos a nuestro objeto de estudio. También para eso es necesario formarse y entrenar la mirada.

Además de ayudarnos a reconstruir las vivencias del pasado y a alumbrar la comprensión del cambio histórico, la memoria proporciona valiosa información en sí misma. La manera en que recordamos habla de nuestra historia colectiva y de los grupos a los que pertenecemos, y las diferentes arquitecturas memorísticas con las que dialogamos aportan claves analíticas esenciales para la comprensión del

cambio. Para el caso del estudio de las comunidades campesinas, remitimos a las palabras de Varela sobre la arquitectura comunitaria de su memoria.

Además de los elementos relacionales, en la construcción de la memoria también interviene la manera como se perciben los tiempos. Según indica Mendras, en las sociedades rurales el tiempo es un ciclo, como el del medio en el que se vive. Marcadores fundamentales son la sucesión generacional y la propia biografía personal. Las transformaciones económicas y técnicas rompen el ritmo cíclico e introducen una concepción lineal (1970: 92-94). Con todo, a la vez, el tiempo histórico aparece en las distintas memorias de nuestros informantes, que no organizan su memoria de modo uniforme. Las historias de vida, por ejemplo, se estructuran de un modo distinto a la memoria de la movilización colectiva. Cabe tener presente, además, que la concepción social del tiempo ha cambiado históricamente, y que no hay entre los investigadores sociales unicidad en la concepción del tiempo histórico (Thompson, 1979: 239-293).

2. De lo que la historia oral alumbra sobre el cambio y sus sujetos, en lo común y desde las diferencias

> Viñan de Figueiras pa segar o trigo. Porque o trigo tés que segalo cando tá maduro, non é como agora que van as máquinas. Antes había que segar co fouciño, e despois onde o segabas deixábalo na terra, e despois había que atalo e facíanse unhos mollos. E despois eses mollos traíalos e había que poñelos nunha meda, así redonda, así alta parriba. Daquela daba moito que facer o trigo. E despois cando se mallaba había que facer o palleiro, e había que facer as mallas, ó mellor desde o alto de Carballido hasta o Cristo e por aló, pa que che viñera a xente cando mallabas tu, ganar os obreiros. [...] Aló como a malla era grande que éramos moitos pos dábase así no medio da malla pan e viño, e despois dábaslles de comer ós maquinistas e ó millor ós que poñían o palleiro, pero ós outros non lles dabas nada porque ós outros xa lles ibas pagar a obligación de vírenche eles a ti.

Las axudas o entreayudas, que en muchos lugares carecen de nombre tal vez por su viveza misma, suelen ser la experiencia más alegre y detalladamente referenciada por las y los informantes, preguntados por los tiempos que quedaron atrás. En esos contextos convivenciales colectivos habita la memoria de las biografías personales (Couceiro, 2008: 211). Su remembranza permite percibir la imbricación de lo económico, lo social, lo cultural, lo político. En la experiencia del trabajo en común, se desarrollaban las principales tareas agrarias, base del sistema productivo y de la reproducción de la vida material. Se contaban y se escuchaban cuentos. Se cantaban y se bailaban coplas. Se renovaban vínculos y controles colectivos. Su memoria nos permite captar lo común; sus transformaciones y readaptaciones, los tiempos y maneras del cambio (García Porral, 2008: 141-147; Moreno Feliu, 1987: 24-25). A la vez, nos permite captar las diferencias.

> Había moita xente nas casas ricas, que tiñan capital, pa eso lle chamaban, ós pequenos labradores chamábanlles bodegueiros. E ós grandes chamábanlles os labradores grandes e había xente rica que tiña cartos pero tamén cosechaba pa comer. [...] E despois a xentiña, os bodegueiros, que non tiñan gadiño, ó millor tiñan un cocho, ou un cochiño e un xatiño, e namais, e iban traballar pa quen os chamaba, por exemplo [...] ou outros así, pois chamaban xente pa que lles fosen segar, pa que lles fosen sachar, pa que lles fosen trollar, e coller o monte e todo eso, que lle chamaban facer o molime, no tempo de inverno. E eso agora aboleu, e cando vin eu, máis adiante xa había menos, porque na casa de nosos padres, e coma na dos meus moitas máis, xa meus abuelos criaban gado, había a oito e a nove vacas, nas casas, e había casas de tres e había casas de seis, según podían. E íbanas mantendo e tiñan unhas criíñas, e muxíanlles o leitiño, e cocíase o panciño no forno, con leña, e cocíase no forniño e despois cocíase unha fornada ó mellor botábache oito días, cocida, e había quen cocía pa quince días, depende, se tiña moita xente duráballe menos, pa traballar, pero se tiña máis duráballe máis.
>
> [...] Despois había xente que vestía algo ben, pero habíaa que vestía máis mal. Ó millor pa ir á misa, pois como che diría eu, a que levaba unhas madreñas ou zapatillas xa non era calquera. Unhas zapatillas ou unhas madreñas. E a que non, tiña que ir como podía ou se non tiña, tiña que ir en zocas.

En las historias de vida de nuestros informantes, aparecen claramente definidas las diferencias entre amos, ricos o propietarios; caseiros (que llevaban en arriendo lugares de los anteriores); labradores (más o menos grandes, trabajaban tierras propias o aforadas, necesitando también de otras arrendadas) y bodegueiras o camareiras (mujeres que vivían solas o con sus hijos y trabajaban a jornal). Su memoria no sólo nos permite recrear las diferencias sociales, sino también reconstruir los tiempos en las mudanzas del proceso de diferenciación social a lo largo de estas décadas, así como los cambios en los criterios diferenciadores.

Leamos, junto con las palabras de Luisa, las escritas en la memoria de Gobierno Civil de Lugo para el año 1961.

> El agricultor lucense concibe la economía agraria como una autarquía: se resiste a comprar productos alimenticios para el propio consumo. Se esfuerza en obtener carne, cereales, patatas, productos de huerta e incluso vino, si la tierra lo permite. Esa actitud es totalmente irracional desde el punto de vista económico y del régimen de cultivos. Estudios realizados sobre la patata indican que el cultivo de la misma en esta provincia es notoriamente antieconómico [...] Lo mismo sucede con el cultivo de los cereales: antieconómico y, además, agotador para el hombre y para el ganado. Sometido el ganado a un desmesurado esfuerzo al servicio de unos cultivos irracionales no es posible esperar que haya una raza selecta de ganado productor de carne y leche, productos a los que debería orientarse, casi exclusivamente, la agricultura lucense toda vez que su precio de mercado permite adquirir el pan y las patatas a precios más económicos que los de propia producción.

Como el acceso a la tierra, la propiedad o usufructo de ganado había funcionado como criterio de diferenciación social desde cuando menos el último tercio del siglo XIX. Aun manteniéndose el criterio, observamos cambios en el mismo que responden a formas divergentes de concebir y la organización de policultivo y ganadería común al noroeste peninsular.

La memoria de nuestros informantes nos conduce desde los años del hambre, que aclaran desigualmente repartida, hasta los del tiempo del llamado desarrollismo, que intentó tornar agricultores en pequeños (pero cada vez más grandes) empresarios agrarios (Díaz-Geada,

2013b). Nos permite problematizar al sujeto, seguirlo en el proceso de cambio y, también, conocerlo en la revuelta.

> [...] Entonces estábamos na herba, no fondal da nosa finca que era a rega onde collíamos a herba, e estaba o Bartolo da parte daló, que viña por fóra, e más a muller. E entonces dixeron: 'Dios, xa están aí os de FENOSA!' [...]'E hoxe quen vai ás firmas?' Díxome Tina. 'Hoxe vou eu', dixo o Canteiro. [...] porque iban, repartíanse, non sabes? Un que tiña coche levaba a tres ou catro, e iban por Lago, por Morás, pola Rigueira, por Penasagudas e por todo eso buscar as firmas [...]. Entonces dixo Tina: 'Lola, e por que non vamos de manifestación as mulleres a Regodela? [...] Tú avisa pó lado de Prada que eu aviso pó lado de Ceranzos' [...] E arrancamos, por alí ádiante pola carretera adiante, falando unhas con outras [...] tódalas vellas. Encontramos os de FENOSA, os coches de FENOSA [...] Entonces vou eu e paro un dos coches [...] E díxenlles eu, 'Vamos a ver, quen son ustedes?'. E díceme el: 'E usté quen é?' 'Eu son unha afectada da nuclear'. 'E nosoutros somos os traballadores que estamos aí'. 'Ai, serán. E pensan volver? Eu creo que lles é mellor non volver…' [...]

> Dimos a volta alí frente á casa de [...], pola casa do [...], por aquela pistica que había que aínda non estaba asfaltada nin nada e aló vamos, pa Regodela, e chegamos alí, e había dous paisanos que seguían facendo sondeo. [...] 'E ustedes que están facendo aquí?' 'Ustedes non saben que non poden manifestarse que as manifestacións están prohibidas?' [...] E dixéronnos: 'Témolas que multar'. 'A quen, ho? A nosoutros? Pero por que? [...] Como nos vades multar a nosoutros? Nosoutros vimos dicir que non queremos a nuclear, que somos vellos e queremos seguir vivindo aquí tranquilos e morrer aquí'.

Escuchamos a Lola y podemos ir caminando con ella, por cada lugar nombrado. Pisamos los prados de regadío y escuchamos los diálogos con las vecinas. Lo comunitario está en el conocimiento, en la relación, en el trabajo, y también, en este caso, en la acción colectiva que encabezan las mujeres de varias aldeas. No hay titular de «antes y después», ni dicotomía de «tradición o progreso» que se sostenga tan sólo escuchando un pedacito de historia vivida. Y, sin embargo, la memoria no equivale a su interpretación por parte de las ciencias sociales.

A lo largo de la segunda mitad del siglo XX se produce un proceso de intensificación en las relaciones de producción capitalistas en las

comunidades campesinas, que, observado desde abajo, se nos revela permeado, modulado, recreado y, en algunas ocasiones, contestado, por lo común. Encontramos ese conflicto de manera recurrente en el cruce de fuentes orales y escritas de muy diverso tipo. En las resistencias a la expropiación del comunal, en el descontento generado por la concentración parcelaria, hasta en el modo en que se concretó la separación de los espacios productivos y reproductivos de la casa campesina.

Escribimos lo común, porque era común lo que aparecía en esos espacios de contacto, en los intersticios, en las quejas que informaban del incumplimiento de la nueva norma. El proceso se revelaba conflictivo, no natural. Lo empírico, evidenciaba lo común. También lo diferente. ¿Cómo dotarlo de sentido? ¿Sería atavismo? ¿Residuo de un atraso a reformar? Era ese relato mismo bajo el que subyacía este prejuicio el que las fuentes, a nuestro juicio, ponían en cuestión. Al preguntarnos sobre el cambio, lo que aparecía no era la tradición, sino el conflicto. ¿Cómo dotarlo de sentido? Nombrar lo común nace de la necesidad de la investigadora en su intento de aprehender, en un momento y un contexto histórico concreto, un sentido común comunitario alternativo al dominante.

3. Cultura popular y contrahegemonía

En 1966, Wolf publicaba *Peasants*. Advertía el autor que el mundo subdesarrollado, que se bautizó como tal por aquellas fechas, no era un continente vacío sobre el que imprimir el capitalismo industrial, ni el mundo campesino un universo amorfo y desorganizado. Lo tradicional y el atraso, merecían y estaban faltos de una explicación (1971, 5). En su análisis, Wolf se ayudaba de los reaparecidos *Grundrisse* de Marx, de los estudios de Chayanov. Esas lecturas serán también referencia para los autores que llenan las páginas del *Journal of Peasant Studies* (1973). ¿Quién es ese sujeto de revolución? ¿Quién es ese sujeto que desaparece? ¿Cómo cambia y se diferencia? ¿Cómo afecta su extinción al conjunto social?

Desde los 1950s, la Teoría de la Modernización acompañaba políticas económicas orientadas a transformar sociedades tipificadas como tradicionales en sociedades de consumo (Rostow, 1969), porque lo que

se pensaba tradición o barbarie, se revelaba. Reapropiándose de la idea de subdesarrollo, los teóricos de la dependencia llamarían la atención sobre la necesidad de distinguir sus causas de sus consecuencias (Gunder Frank, 1976).

Era el tiempo del fin, y también de la revolución. No es casual que sea entonces pensado el intelectual comprometido, por quien prologa a los condenados que se reclaman sujeto con habla (Sartre en Fanon, 1963). La historia aprendía de la antropología y la antropología recuperaba la mirada histórica, para colaborar en la comprensión del cambio y de la desigualdad entre culturas (Boivin *et al*. 2004: 10-12). No es casual, tampoco, que en esos años la escuela historiográfica del marxismo británico estudiase a las mayorías silenciadas, pensase la clase y explicase la racionalidad de la revuelta popular. Tampoco, que quien permitió pensar la movilización más allá de los estertores del estómago, continuase por preguntarse por la costumbre, por la cultura (Thompson, 1965, 1995).

Con Thompson volvemos a Gramsci, y lo hacemos desde un tiempo en el que aún siguen firmes determinados prejuicios civilizatorios. Leemos de nuevo:

> habría que estudiar el folklore, en cambio, como «concepción del mundo y de la vida», implícita en gran medida, de determinados estratos (determinados en el tiempo y en el espacio) de la sociedad, en contraposición (también ella por lo general implícita, mecánica, objetiva) con las concepciones del mundo «oficiales» (o, en sentido más amplio, de las partes cultas de las sociedades históricamente determinadas) que se han sucedido en el desarrollo histórico (1974: 488).

El «en cambio», se refiere a la perspectiva de los folcloristas del XIX a quien debemos, con todo, la recogida de elementos de la cultura popular que vivenciaban en crisis. A partir del pensamiento de Gramsci, es posible ir más allá de la recolección, y abordar su comprensión crítica.

Para la Inglaterra del siglo XVIII, Thompson se ocupaba de la cultura popular en confrontación contra las presiones reformistas de las élites. La cultura popular es descubierta por las elites, más o menos sensibilizadas, como relicario. Desde abajo, la reforma, la innovación, es histórica, y para su caso de estudio, como para el nuestro en un momento distinto, es la innovación del proceso capitalista, que a veces

es experimentada por las clases subalternas en forma de explotación, expropiación de derechos, o modificación agresiva de las pautas de trabajo y organización (1995: 13-14). De ahí que Thompson identifique la cultura plebeya como rebelde, pero en defensa de la costumbre, que es la que permite dotar de legitimidad a la protesta (1995: 21).

Sin embargo, la identidad social de las personas trabajadoras no está libre de ambigüedades. Vuelve así Thompson a retomar a Gramsci al atender a la conciencia deferente y la conciencia rebelde, un problema del que el pensador se había ocupado abordando las dos conciencias teóricas o la conciencia contradictoria que conforman, por un lado, la praxis y, por otro, la herencia del pasado. En sus notas sobre la ideología, Gramsci apunta que ésta se apoya en la «filosofía espontánea que es propia de todos», derivada de tres fuentes: el lenguaje mismo, el sentido común y la religión y el folclore populares» (Gramsci, 1974; Thompson, 1995: 16-17). Insistía además Gramsci en que esa filosofía no era mera apropiación individual, sino que derivaba de las experiencias compartidas en el trabajo y en las relaciones sociales. Otro de sus lectores, García Canclini, señalará que:

> La particularidad de las culturas populares no deriva sólo de que su apropiación de lo que la sociedad posee es menos y diferente; también de que el pueblo genera en su trabajo y su vida formas específicas de representación, reproducción y reelaboración simbólica de sus relaciones sociales (1982: 62).

Contamos, entonces, con soportes intelectuales para acercarnos a la cultura popular en su historicidad y a un sentido común que puede ser, además, contrahegemónico. Desde ahí, creemos, puede cobrar sentido el cambio, en conflicto y en ambivalencia, desde lo común y lo diferente (Díaz-Geada, 2020).

4. Apuntes finales

A medida que se consumaba la desaparición y desaparecía la revolución, fueron también cambiando las preguntas. Ya desde los setenta, fue engordando el escepticismo sobre la posibilidad de comprender la estructura y el cambio social. Se cuestionó la capacidad cognoscitiva de las ciencias sociales. Dejó de pensarse la clase y el Estado. Aparecieron nuevas preguntas, observadas tras pedacitos de vidrio.

Las transformaciones en las corrientes teóricas dominantes no están motivadas tan sólo, ni siquiera primordialmente, por razones epistemológicas. Lo político, creemos, explica en este caso más y mejor. Lo político, permea toda pregunta y todo intento de darle respuesta. Lo anterior, objeto de largo y tendido debate, no ha de restar a la investigación social su rigor. Reconocernos conscientes, bien al contrario, quizás aumente su honestidad y favorezca el diálogo y el aprendizaje.

En estas páginas, hemos intentado reflexionar sobre algunas de las preguntas que orientan la sesión desde nuestra propia experiencia. Hemos puesto énfasis en el trabajo con fuentes orales. Fuentes que permiten recuperar voces subalternas, y que nos han permitido, al menos para este caso de estudio, llegar a una cultura popular que todavía no ha dejado de ser por completo. Hemos desvestido nuestra propuesta interpretativa. Cabría ahondar, sin duda, tanto en los entresijos del marco teórico, como en las complejidades éticas y políticas de la opción metodológica e interpretativa esbozada. Sirvan estas líneas como apuntes para comenzar el diálogo en este espacio de aprendizaje. El conocimiento, como las incertezas, siempre se construyen en colectivo.

Referencias

Archila Neira, Mauricio (1998) «Fuentes orales e historia obrera». En Thierry Lulle, Pilar Vargas y Lucero Zamudio (coords.) *Los usos de la historia de vida en las ciencias sociales I.* Barcelona: Anthropos, 281-296.

Bascuñán, Óscar (2009) *Campesinos rebeldes. Las luchas del campesinado entre la modernización y la globalización*. Madrid: Los Libros de la Catarata.

Beiras, Xosé Manuel (1972) *O atraso económico de Galicia*. Vigo: Galaxia.

Boivin, Mauricio F.; Rosato, Ana; Arribas, Victoria (2004) *Constructores de Otredad,* Buenos Aires, Eudeba.

Bouhier, Abel (1979) *La Galice: essai geographique d'analyse et d'interpretation d'un vieux complexe agraire*. Université de Poitiers.

Cabana Iglesias, Ana (2011) «Memoria colectiva y «Revolución Verde». Más allá del cambio productivo y ecológico». En Daniel Lanero y Dulce Freire (coords.). *Agriculturas e innovación tecnológica en la Península Ibérica (1946-1975).* Madrid: Ministerio de Medio Ambiente, Medio Rural y Marino, 191-212.

Colino, Xosé y Pérez Touriño, Emilio (1983) *Economía campesiña e capital. A evolución da agricultura galega (1960-1980)*. Vigo: Galaxia.

Cardesín, José María (1999) «Mercado, Estado e aldea: a construcción do campesiñado en Galicia». En Marcial Gondar Portsany (coord.). *O feito diferencial galego. Antropoloxía III.* Santiago de Compostela: Museo do Pobo Galego, 131-153.

Couceiro, Enrique (2008) *Labrado de gentes. Matrices culturales de las prácticas laborales en la aldea gallega y su transformación*. Pontevedra: Diputación de Pontevedra.

Díaz-Geada, Alba (en prensa) «Mudanzas históricas e historiográficas en las sociedades contemporáneas. Notas a partir de la historia rural en Galicia durante la dictadura franquista». En Dossier «Cuestión agraria, estudios campesinos e historia rural contem-

poránea. Reflexiones comparadas para el debate epistemológico», *Revista Ayer*.

Díaz-Geada, Alba (2020) «Change in common: economic, social and cultural transformations in Rural Galiza during Francoism (1939—1975), *The Journal of Peasant Studies*, DOI: 10.1080/03066150.2019.1602524

_____ (2019) «Historia Oral e Culturas Populares. Caderno de Campo», en *Obradoiro de historia Oral Encontros na terceira fase experiencias co uso da fonte oral*, 15-16 mayo 2019, Santiago de Compostela, coordinado por Antonio Míguez Macho.

_____ (2013a) «Movilización social y transición política en el rural gallego: la oposición a la central nuclear de Xove (Lugo)». En Carme Molinero y Javier Tébar (eds.). *VIII Encuentro Internacional de Investigadores del Franquismo*. CEFID-UAB y Fundació Cipriano García, 1-23.

_____ (2013b) *Mudar en común. Cambios económicos, sociais e culturais no rural galego do franquismo e da transición (1959-1982)*. Tesis Doctoral. Universidade de Santiago de Compostela.

_____ (2011) *O campo en movemento. O papel do sindicalismo labrego no rural galego do tardofranquismo e da transición (1964-1986).* Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.

Durán, José Antonio (coord.) (1978) *Galicia. Realidade económica e conflito social.* A Coruña: Banco de Bilbao.

García Canclini, Néstor (1982) *Las culturas populares en el capitalismo*. México: Nueva imagen.

García Porral, Xoán Carlos (2008) *Modernización rural e tradición cultural. Un estudo antropolóxico de Goiás (Lalín).* A Coruña: Lóstrego.

Gramsci, Antonio (1974) *Antología.* Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán. Madrid: Siglo XXI.

Guber, Rosana (2004) *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Barcelona: Paidós.

Gunder Frank, André (1976) *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*. México: Siglo XXI.

Lulle, Thierry; Vargas, Pilar y Zamudio, Lucero (coords.) (1998) *Los usos de la historia de vida en las ciencias sociales I*. Barcelona: Anthropos.

Hammer, Daen y Widansky, Aaron (1990) «La entrevista semiestructurada de final abierto. Aproximación a una guía operativa». *Historia y Fuente Oral*, 3, 63-79.

Hobsbawm, Eric (2012) *Historia de siglo XX, 1914-1991*. Barcelona: Crítica.

Iglesias Álvarez, Ana (2002) *Falar galego: «no veo por que». Aproximación cualitativa á situación sociolingüística de Galicia*. Vigo: Xerais.

Iturra, Raúl (1988) *Antropología Económica de la Galicia Rural*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, Consellería de Presidencia e Administración Pública.

Lobato, Zaida (2011) «La historia de la gente común», charla-debate *¿Dar voz a los sin voz? Los orígenes de la historia oral en la Argentina*, Archivo Oral «Subjetividad, política y oralidad» de la Biblioteca Utopía y la Asociación de Historia Oral de la República Argentina (AHORA), 23 de agosto de 2011.

Lisón Tolosana, Carmelo (1971) *Antropología cultural de Galicia*. Madrid: Siglo XXI.

Moreno Feliu, Paz (1987) «Inda che axuda calqueira! Análise do sistema de axudas en Campo Lameiro». En *Os traballos comunais no mundo rural. Boletín Auriense*, Anexo 7. Ourense: Museo Arqueolóxico Provincial.

Mendras, Henri (1970) *Le fin des paysans. Changement et innovations dans les sociétés rurales françaises*. Paris: Armand Colin, Paris.

Pantaleón Cadilla, Xurxo y Rey Tristán, Eduardo (2006) *Guion para la elaboración de una fuente oral*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.

Portelli, Alessandro (1989) «¿Historia Oral? Historia y memoria: la muerte de Liugi Trastulli», *Historia y Fuente Oral*, 4, 5-32.

_____ (1990) «Forma y significado de la representación histórica. La batalla de Evarts y la batalla de Crummies (Kentucky: 1931, 1941)», *Historia y Fuente Oral*, 4, 1990, 79-99.

Redfield, Robert (1956) *Peasant Society and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.

Sartre, Jean-Paul (1963) «Prefacio». En Frantz Fanon. *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica, (1ª ed. 1961).

Schwarstein, Dora (2001) «Historia oral, memoria e historias traumáticas», *Historia Oral*, 4, 73-83.

_____ (1991) *La historia oral. W. Moss, A. Portelli, R. Fraser y otros*, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Rostow, Walt Whitman (1969) *The Stages of Economic Growth. A Non-Communist Manifesto*. Cambridge: Cambridge University Press (1ª ed. 1960).

Thompson, Edward Palmer (1995) *Costumbres en común*. Barcelona: Crítica.

_____ (1965) *The making of the English working class*. Londres: Pelican.

_____ (1979) «Tiempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial». En Edward Palmer Thompson, *Tradición, revuelta y consciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*. Barcelona: Crítica.

Varela Fernández, Julia (2004) *A Ulfe: Socioloxía dunha comunidade rural galega*. A Coruña: Sotelo Blanco.

Wolf, Eric (1971). *Peasants*. New Jersey: Prentice-Hall.

LA MIRADA CONTEMPLADA. ESTUDIO SOBRE LA PRÁCTICA CINEMATOGRÁFICA EN SU RE-PRESENTACIÓN DE LA OTREDAD.

Ignacio Guarderas Merlo. Universidad de Granada,
igmerlo@ugr.es

1. Introducción

Este trabajo se enmarca dentro de la antropología postmoderna que es consciente que la misión de la disciplina no es tanto conocer al Otro sino dialogar con él. Consecuentemente, pretendemos analizar los límites fílmicos y extra-fílmicos con los cuales la práctica cinematográfica es compatible con dicho diálogo intercultural. Creemos que la antropología debe abordar el ejercicio hermenéutico de analizar los discursos con los cuales las élites representan al Otro cultural. De esta manera, esta investigación es una reflexión crítica sobre nuestras propias prácticas —como enunciadores hegemónicos— para tomar consciencia de ellas y superarlas.

Este ensayo va dirigido a cineastas, antropólogos y activistas sociales cuyo quehacer se dirija a la representación cinematográfica del Otro. Esta, a nuestro juicio, se debe articular sobre la base del diálogo producido desde lo que hemos denominado la Mirada Contemplada. Esto es una mirada paciente que no busca sino encuentra en el mirar del Otro. Sin embargo, para llegar a esa conclusión hemos considerado necesario pasar primero por el análisis crítico de un caso concreto para delimitar dichas prácticas. La película de ficción que abordamos para el análisis es *Carmen y Lola* (2018) de Arantxa Echevarría. Dicha película supuso una gran controversia entre las asociaciones feministas

gitanas y la directora de la película. El estudio que se propone de la película no es estrictamente fílmico, sino extra-fílmico. Se valorará lo que la película connota, es decir, las repercusiones que ha tenido dentro de las asociaciones de la comunidad que pretende retratar. Igualmente analizaremos las razones que la directora tomó para su representación fílmica.

2. Sinopsis y estilo de enunciación cinematográfica

Si bien no quisiéramos hacer un análisis fílmico es necesario enmarcar la película en el mismo contexto con el cual las diversas asociaciones la juzgaron. En el momento de la polémica que analizaremos, antes del estreno, las asociaciones solo contaban con la sinopsis y el tráiler. Sinopsis:

> Carmen es una adolescente gitana que vive en el extrarradio de Madrid. Como cualquier otra gitana, está destinada a vivir una vida que se repite generación tras generación: casarse y criar a tantos niños como sea posible. Pero un día conoce a Lola, una gitana poco común que sueña con ir a la universidad dibuja graffitis de pájaros y es diferente. Carmen desarrolla rápidamente una complicidad con Lola, y ambas tratarán de llevar hacia delante su romance, a pesar de los inconvenientes y discriminaciones sociales a las que tienen que verse sometidas por su familia. (FILMAFFINITY)

El estilo con el que la cineasta aborda la trama es, según críticos especializados, una historia de ficción que por momentos parece un documental (Rivera, cineuropa, 17/05/2018). Se destaca el uso de la cámara en mano y la interpretación de las actrices no profesionales.

3. Exposición de los hechos

En junio de 2018, en vísperas de la 32 Muestra Internacional de Cine y Mujeres de Pamplona, la productora y directora de la película *Carmen y Lola* (2018), Arantxa Echevarría, se ve obligada a retirar la película del certamen tras la polémica que la futura proyección ha susci-

tado entre ciertos colectivos gitanos (*Diario de Navarra*, 08/06/2018). La controversia se origina cuando la película toma notoriedad gracias a su participación en la Quincena de Realizadores en el marco del Festival de Cannes de 2018. Desde ese momento, cada entrevista de promoción en los medios de la directora es respondido airadamente en las redes por colectivos de kalís y kalós —principalmente por la Asociación de Gitanas Feministas por la Diversidad (AGFD), Asociación Ververipén (AV) y Rroms por la Diversidad (RD)—.

> Estas asociaciones no se quejan por la película en sí. Película que, por otro parte, no han podido ver —recordemos que en Pamplona iba a ser su estreno en España—. Sus reclamaciones están dirigidas a la propia directora por erigirse en portavoz de las gitanas y de hacer uso, según han podido ver en la sinopsis y el tráiler, de los estereotipos y clichés de la gitana (Agüero Fernández, 09/05/2018).

Por su parte, Echevarría, debido a «las presiones y amenazas», decide publicar una carta abierta en el diario *Público*. En ella explica las circunstancias que le llevaron a hacer la película. Cuenta que leyó en el periódico la historia de dos gitanas que se casaron. A la boda no asistió ningún familiar. La noticia estaba ilustrada por una foto de espaldas de las contrayentes. Ese hecho le llevó a imaginar el sufrimiento de las chicas y, consecuentemente, a querer hacer un documental. Investigó y ante el hermetismo y la imposibilidad de encontrar testimonios que quisieran hablar decidió hacer una película de ficción. Mostramos una parte de la carta literal en la que habla de los personajes de la película:

> [...] Quizá serán clichés, pero por desgracia sacados de la realidad y de las palabras de los 1.250 gitanos que entrevisté en el casting y que me contaron su historia. Antes de lanzarnos a la película, buscamos la cohesión con las mujeres gitanas feministas. Nos entrevistamos con asistentes sociales en el barrio del Ruedo, con asociaciones de mujeres gitanas, hablamos con el Secretariado Gitano y con las Gitanas Feministas por la Diversidad. Sólo hubo una única reunión y múltiples emails que tenemos recopilados. En la reunión, básicamente nos dijeron que era un tema que ellas no veían interesante. «¿Hay cientos de temas de los que hablar y tenéis que hablar de «eso»?» El tema contado por mí, una paya, seguro que estaría plagado de clichés y conceptos patriarcales. Sin leer el guion dieron por sentada la falta de veracidad y de respeto de nuestra historia. ¿Por qué no contaba la historia de dos

> gitanas en la que una fuera abogada y la otra enfermera para mostrar la otra realidad gitana? Intentamos aclararles que eran dos adolescentes de 16 años y que a esa edad aún no somos nada. Reconozco que la reunión fue desalentadora. Escribimos más emails e incluso les pedimos ayuda solicitándoles una carta para las instituciones para poder llevar a cabo el proyecto. No contestaron. (Echevarría, *Público*, 05/06/2018)

En la carta al diario continúa expresando su incredulidad ante el rechazo a su película por parte de cierta comunidad gitana cuando, recalca, no la han visto. Señala que la película es, en definitiva, una historia de amor universal más allá de razas y credos. Apela a la sororidad de las gitanas ya que ella habla como mujer en una lucha común. Y, por último, defiende su derecho a la libertad de expresión (Echevarría, *Público*, 05/06/2018). Días más tarde, como ya se ha dicho, retira definitivamente la película del certamen.

Este sucinto relato de lo ocurrido nos lleva a una situación que presenta algunas paradojas. Por un lado, la directora defiende que su película es una historia de amor contada desde un punto de vista feminista. Por lo que no entiende el hecho de que gitanas feministas se pongan en contra, máxime sin haberla visto. En cambio, las asociaciones kalís señalan el contrasentido que supone que Echevarría por un lado haga una película para dar voz a las gitanas y que, por otro, se queje contra las voces disidentes. El hecho de retirar la película de la Muestra en Pamplona niega la posibilidad de entablar ese diálogo (Agüero, 11/06/18). En consecuencia, podemos ver que no estamos tanto ante un problema de libertad de expresión como de diálogo. Ambas partes reclaman su derecho a hablar, pero no atienden a escuchar al otro.

Se ha planteado una pequeña historia sobre un desencuentro. De aquí se nos presentan algunas dudas, ¿qué anima a Echevarría a retirar su película? ¿Qué hace que las asociaciones estén a la defensiva para juzgar una película sin haberla visto? Nosotros pensamos que hay un denominador común en ambas posturas y es el miedo basado en la desconfianza mutua. La directora se siente amenazada. En su carta abierta en *Público* (05/06/2018) manifiesta haber recibido comentarios lesivos por internet que, pensamos, seguramente han alimentado su miedo. Por otro, las asociaciones muestran el temor forjado por

una larga tradición del uso estereotipado de la gitana por parte de la comunidad paya. Nos encontramos ante un problema de representación. ¿En qué medida puede el medio cinematográfico representar una cultura? ¿Igualmente, de qué modo un autor cinematográfico o más concretamente una película es capaz de hacerse con la voz política de un colectivo? El miedo y la representación son, pues, dos cuestiones que conviene analizar.

4. El cine como representación política y de la realidad

Tanto en las entrevistas como en la carta abierta, Echevarría manifiesta su intención de hacer un cine social —de autor— y de denuncia para darle voz a quien no la tiene. Llega a decir, «o cuenta una paya la situación de la mujer gitana o no la cuenta nadie. Y desgraciadamente tiene que ser una paya porque ellas no tienen voz» (*Público*, 26/04/2018). Según nuestro punto de vista, en esta declaración la directora hace referencia a dos tipos de representaciones. Por un lado, a la representación política en la que un colectivo —en este caso, mujeres gitanas— cede su voz a un representante o portavoz. Por otro, la representación correspondiente al llamado cine social, es decir, a la capacidad del medio para reflejar una sociedad o, en este caso, la cultura Rrom de España. Además, la directora en sus entrevistas atribuye a este cine social la capacidad de transformación de dicha sociedad.

En el primer caso, consideramos que «hablar por los que no tienen voz» no es dársela sino secuestrársela. La directora pretende hablar en voz de «quien no la tiene», es decir, de gitanas adolescentes y lesbianas. Según el antropólogo Dube este tipo de colectivo responde a la categoría de sujetos subalternos. Es decir, son sujetos que al no pertenecer a una élite de una sociedad su opinión no es tenida en cuenta (2001). Por lo tanto, no es que sean sujetos que no tienen voz sino más bien sujetos cuya voz, en el acto de habla, resulta fallida. A este aspecto Spivak se pregunta si en verdad puede hablar el subalterno. La respuesta es negativa. Ya que, por definición, si su voz tuviera éxito en el encuentro comunicativo, entonces no sería subalterno (2009).

Pero ¿cómo salir de este círculo vicioso? En este aspecto, encontramos que la solución de portavoz o de altavoz tomada por la cineasta no sería satisfactoria. Una solución donde, al fin y al cabo, se sustituye un discurso hegemónico —el patriarcado gitano— por otro —un feminismo payo— que igualmente habla en nombre de un colectivo silenciado. Pero ¿a qué es debido su silencio? Lo que aquí defendemos es que, en este caso, el silencio no es tanto debido a que las gitanas lesbianas no hablen, sino más bien a que la sociedad paya en general y la cineasta en particular no escuchan. Este hecho niega, en este caso en concreto, el diálogo con el otro por dos motivos. El primero, como ya se ha mencionado, por el miedo que la cineasta tiene al colectivo gitano —ante lo que ella considera amenazas, retira la película de la Muestra—. El segundo porque, como vamos a abordar más adelante, el verdadero fin de la cineasta no es el político de emancipación del este colectivo gitano, sino el propio cine. Dicho de otra manera, lo que a la cineasta le interesa no es la liberación de las lesbianas gitanas, sino hacer una película coherente y verosímil.

Nos quedaría averiguar los límites del llamado cine social. Es decir, la capacidad del cine para representar, como en este caso, a un Otro cultural. Lo que en este aspecto podemos decir es que el cinematógrafo es una escritura más, un lenguaje creado por el ser humano, y como tal, por sí solo no representa nada. Solo cuando las imágenes cinematográficas se instalan en un contexto discursivo pueden ser interpretadas. Son pues precisamente los discursos lo que de alguna manera atraviesan las imágenes a las cuales atribuimos un referente real. Sin embargo, quizá con mucha más frecuencia que otros lenguajes, asignamos al cine una suerte de reflejo de la realidad y, más aún, una ventana por la cual observar el mundo.

eSi pensamos en la ontología del cinematógrafo tenemos que señalar que lo que este reproduce estrictamente es lo fenoménico, formas en un espacio abstracto sobre el tiempo. Movimiento, en definitiva. Pero no uno cualquiera, sino un movimiento muy reconocible por todos los seres humanos. Aquello que el sociólogo y crítico de cine Kracauer denominaban el flujo vital. De esta manera, dirá Deleuze que lo cinematografiado no es una copia de una realidad ontológica, sino que reproduciría la duración —en sentido bergsoniano— de esta, un ele-

mento inmanente de esa misma realidad. Es por esto que el espectador cuando ve una proyección de una película siente el universo (Álvarez Asiáin, 2011, pp. 93-112).

Por otro lado, el cine —ya sea ficción, documental o artístico— que comúnmente conocemos pertenece al género discursivo. Es decir, se enmarca en una tradición narrativa cuyos códigos son el resultado del préstamo de elementos de otro género. Piénsese en cómo el teatro, la novela, la fotografía, la música, la ópera, la poesía, la televisión, el género periodístico, etc. —y claro, el propio cine— han participado en la formación del lenguaje cinematográfico tal y como lo entendemos. De esta manera, en sentido riguroso lo que el cine reproduce no es tanto una realidad como un discurso.

Permítanos una analogía. Un avezado historiador de arte ante el lienzo de Goya llamado *La Familia de Carlos IV* (1800) sabrá distinguir muy bien el referente del tema. Sabrá que el tema es efectivamente la familia de Carlos IV, pero que el referente está inscrito en una larga tradición pictórica por la cual se estipula la forma de retratar a la realeza, posición de la cara, semblante, etc., formas y colores, en definitiva. También sabrá que los principales referentes del cuadro de Goya son otros cuadros, como *La Familia de Felipe V*, de Louis-Michel van Loo (1743) y más claramente *Las Meninas* de Diego Velázquez (1656). Así pues, un espectador actual contemplando el cuadro de Goya, y gracias al desarrollo crítico de la propia disciplina artística, no juzgará a la familia de Carlos IV por lo que ve en el lienzo, sino que tomará distancia y juzgará esta como la visión de Goya sobre la familia Real dentro de una tradición.

De manera similar a la pintura ocurre con el cinematógrafo, una cosa es el tema del que trata y otra, bien distinta, el referente discursivo que utilice. Por ejemplo, en el caso que nos ocupa de *Carmen y Lola* el tema es sobre la comunidad gitana española actual, pero el referente es, como la propia directora ha declarado, «*Carmen y Lola* habla del amor universal» (Echevarría, *Público*, 05/06/2018). Y más concretamente, decimos nosotros, el referente es el amor prohibido. Y este referente se hunde en el principio de los tiempos, pero toma forma arquetípica en la tragedia de *Romeo y Julieta* (1597) de William Shakespeare. Es decir, ambas historias —no casualmente con títulos parecidos— tratan

de amores adolescentes prohibidos por la irracionalidad de las respectivas familias.

Pero, si el cine, como cualquier otro lenguaje, más que reproducir una realidad lo que reproduce es un discurso, ¿por qué existe esa confusión entre tema y referente? Nosotros pensamos que es por dos motivos. El primero precisamente porque, como ya se ha dicho, el cinematógrafo es un lenguaje basado en lo fenoménico, en el llamado flujo vital. Al percibir los elementos del lenguaje como vívidos tendemos a naturalizar el discurso. De tal manera que una película que interrumpa lo menos posible ese flujo vital, como en el caso de los documentales de acción o el llamado cine social, serán vistos más reales que los que interrumpan constantemente dicho flujo, como en el caso de un videoclip musical, por ejemplo. Sin embargo, ambos son discursos cuya estética es más o menos realista. Y, en segundo lugar, si el discurso que plantea determinada película se ajusta con los ideales discursivos con los que el espectador ve el mundo, este determinará que lo que ve en la pantalla es la realidad. Es decir, sentir la vida a través de una película junto con el hecho de que su discurso se ajuste con los prejuicios del espectador hace que este vea como verdad lo que se muestra en la pantalla.

Recopilemos, hemos visto que la directora es incapaz de representar políticamente la voz de las gitanas adolescentes lesbianas y que, además, «hablar por las que no tiene voz» es de alguna manera condenarlas a la subalternidad de sus propias posturas. También hemos visto que el cine llamado social es incapaz, por sí solo, de representar una sociedad ya que el cinematógrafo es, como otro lenguaje más, discursivo. Una cineasta no refleja la sociedad tal y como es, sino que expresa sobre la base de otros discursos su visión de una comunidad —-propia o ajena¬—. Y puntualizamos, tanto un documental como una ficción, cuya diferencia es estética, serían igualmente incapaces de reflejar esa misma realidad.

5. El cine como transformación de la sociedad

Echevarría otorga al cine social —y entendemos que también al cine en general— la capacidad de transformación de una sociedad. Fijémonos en lo que responde en una de sus primeras entrevistas para el diario *Público*. Ante la pregunta sobre qué le gustaría que resultara de todo el esfuerzo de hacer esa película:

> [...] Si conseguimos que lo que hemos hecho lo vea una madre gitana que tiene un hijo que quiere ser chica, por ejemplo, y después de ver la película le dice que haga lo que él crea y quiera, solo por esa persona vale la pena. Quiero que la película se vea en centros, asociaciones, colegios [...] y en los cines Islazul, que es donde los gitanos van a ronear (ligar). Y si salen con el corazón un poco más rasgaíto… (*Público*, 26/04/2018)

En este aspecto, estamos de acuerdo con lo que expone la directora. Ya Aristóteles en su Poética exponía de la capacidad de transformación que, mediante la catarsis, puede producir una dramatización en el público. El espectador al literalmente padecer-con los personajes las acciones del drama pareciera que las viviera al punto de poder reflexionar sobre lo acontecido como si fuese verdad (1450ª-1451ª). En otras palabras, la película sería un modelo de relato de liberación para las personas que estén en una situación parecida a la de las protagonistas. Por lo que con el relato fílmico pueden obtener herramientas con las cuales romper su coyuntura. Lo que nos crea más conflicto es pensar que esta catarsis solo pueda surgir entre los kalós y las kalís. ¿Acaso ese conflicto solo se genera en esa cultura? ¿A quién dirige la cineasta la película, a la comunidad Rrom, a la paya o a todas?

Estas preguntas no las responde Echevarría o, quizá, las dé por supuestas. Sin embargo, es precisamente esta cuestión la que plantean las distintas asociaciones de kalís. En este aspecto argumentan en su contra por el uso de estereotipos y cliché de la gitana (Agüero, 09/05/2018). Y esto nos lleva a preguntarnos, ¿cómo pueden estas asociaciones estar tan seguras de que la película de Echevarría estereotipa a la gitana sin haber visto la película? ¿No serán ellas mismas —como sostiene la directora— las que tratan con prejuicio la labor de la directora por el mero hecho de ser paya? Nosotros pensamos que los

prejuicios y la desconfianza de las asociaciones viene dado porque en verdad no existe otra forma de representar a la gitana si no es mediante el estereotipo. A ellas no les hace falta ver la película para saber que si esta trata de gitanas, escrita por una paya y además no tiene en cuenta su voz, necesariamente hará uso del estereotipo. Explicar esto es tratar el tema de la identidad gitana.

Si aceptamos el hecho que nos dice la Ciencia de que biológicamente no tiene valor hablar de razas, ya que en sentido práctico solo se puede hablar de la raza humana (Cavalli-Sforza, 2000), tendremos que admitir que lo que conocemos como raza está circunscrito al ámbito cultural. En otras palabras, que la raza es también fruto de lo discursivo. ¿Y quién produce esos discursos? Desde luego, no los sujetos subalternos, sino quien tradicionalmente ha tenido el poder de enunciación. Aquellos que, en términos del lingüista Austin, gracias a su autoridad tienen la capacidad de emitir discursos que modifican el mundo. Solo en este aspecto se entienden la postura de las asociaciones que se alzan contra la directora por sentirse «hartas de papeles en los que los gitanos aparecen como protagonistas de reyertas y conflictos, o como personajes de entretenimiento "exóticos"» (Campillo, 05/06/2018), «lugares comunes [...] que tiene en la psique cualquier payo» (Miguel, 11/06/2018) y recuerdan que dicho arquetipo es producto del payo que cambia y moldea a su antojo: «antes con la navaja en la liga dispuesta a la puñalá trapera y, ahora, agobiada de tradiciones ancestrales» (Agüero, 09/05/18).

En esta última cita, lo que Agüero señala es el cambio simbólico o giro de enunciación que el concepto de gitana ha sufrido desde el siglo XVII hasta nuestros días en función de cómo la sociedad hegemónica (paya) se ha querido ver a sí misma. Si en el siglo XVII se veía a la gitana y a la mora como abierto, licencioso, débil y móvil, en el siglo XX y en el contexto liberal demócrata lo gitano y lo moro pasa a enunciarse como atrasado, primitivo, cerrado, inmóvil, etc. Estas enunciaciones de lo gitano-otro ha conformado el cliché del que se quejan las diversas asociaciones. Desde la novela de la Gitanilla (1613) de Cervantes hasta películas como *Los Tarantos* (1963) de Francisco Rovira Beleta o *Alma Gitana* (1995) de Chus Gutiérrez —películas cuyo referente es también la tragedia de *Romeo y Julieta* de Shakespeare— han dibuja-

do al gitano como pasional, violento, primitivo, etcétera. Estereotipos que, como venimos defendiendo aquí, pertenecen al mundo discursivo, de la novela y del drama, entre otros.

Llegados a este punto, nos preguntamos, ¿acaso tendría sentido contar la historia del amor prohibido de Romeo y Julieta en el ámbito de dos familias racionales, modernas, abiertas que están a favor de la relación amorosa de los protagonistas? La historia de Romeo y Julieta en la actualidad solo tiene sentido si les pasa a personas atrasadas, de un odio irracional y violentas intentando controlar un amor pasional de dos adolescentes. Y serían los gitanos —según la propia enunciación hecha por lo no-gitanos— los que responden a este estereotipo.

Y de esta manera respondemos a la pregunta realizada más arriba, ¿cómo pueden estas asociaciones estar tan seguras de que la película de Echevarría estereotipa a la gitana sin haber visto la película? Porque hablar de lo gitano es siempre atravesar el estereotipo. Incluso para negar el cliché tenemos que partir de él. Lo relevante no es lo que se diga del gitano sino desde donde se dice. No en vano, las asociaciones saben que hablar de lo gitano es reproducir el cliché porque en ese término no está su voz. Las asociaciones, consecuentemente, prefieren llamar a su pueblo como Rrom o kalós (pueblo Rrom de la península ibérica) y no usar el término gitano que se asocia a cómo los payos hablan de ellos. El vocablo gitano responde a una definición discursiva de raza cultural (etnia) enunciada por la comunidad hegemónica. La lucha de las asociaciones está en imponer el término, también discursivo, de kalís, kalós o rroms. Es decir, participar como voz enunciadora en su construcción de identidad.

En definitiva, la buena intención que la cineasta da a este tipo de cine social como herramienta de transformación, también en este caso, la consideramos fallida. Al dirigirlas a la comunidad gitana sin oír a las asociaciones, sin incluir sus voces, consigue actualizar y naturalizar el estereotipo sin cuestionarlo. Efectivamente el cine, igual que otras artes discursivas, tiene la capacidad de transformar a la sociedad. Y precisamente han sido este tipo de discursos de lo gitano lo que ha formado un concepto de gitanidad del cual no se puede salir. Cuando en una obra de teatro, película o discurso en general se usa el término

gitano connota una máscara que inconscientemente refiere a personajes estereotipados.

Por todo lo dicho anteriormente, no podemos estar de acuerdo con la directora cuando circunscribe su película como cine social. Máxime si entiende esta como la capacidad de transformar a la sociedad (*Público*, 26/04/2018). Ha quedado demostrado que la película ahonda en el estereotipo gitano, alejando así más la comunidad kalí de la paya. En cambio, nos atrevemos a enmarcar la película dentro del naturalismo romántico. Romántico, porque como la misma directora reconoce, «*Carmen y Lola* es una historia de amor» (*Público*, 05/06/2018) que se ajusta a la tradición romántica del amor prohibido representada por *Romeo y Julieta*. Y naturalista, también como reconoce la directora, por utilizar técnicas de documental gracias a las cuales la acción que se representa es como si ocurriera de verdad.

6. Buen ajuste entre trama y personajes

Hemos estado defendiendo que una de las razones principales por las que no se ha establecido el necesario diálogo entre las partes es por el miedo basado en la desconfianza mutua. Hemos detectado varios miedos. El primero es la razón por la cual Echevarría decide hacer una película de ficción en lugar de un documental. Según la cineasta ante la imposibilidad de contar con testimonios de jóvenes gitanas lesbianas para hablar de su situación, decide hacer una película de ficción (*Público*, 05/06/2018). Según ella no consigue testimonios de gitanas debido al miedo a la represalia de sus familias. Quizá el mismo miedo que llevó a la pareja de contrayentes a salir de espaldas en la fotografía que ilustra la noticia de su boda en el periódico. Hay un segundo miedo que corresponde a las asociaciones que juzgan la película sin haberla visto. Y, por último, está el miedo de la directora que retira la película de la Muestra tras recibir amenazas. Lo que pretendemos exponer aquí es que estos miedos son fruto del llamado buen ajuste del estigmatizado.

El concepto de gitanidad tal y como la hemos visto más arriba responde a lo que el sociólogo Goffman llama estigma social. La gitanidad sería, en estos términos, una suerte de marca social que el

gitano lleva. Los estigmatizadores serían los normales, en este caso las élites hegemónicas, que son capaces, mediante su enunciación, marcar simbólicamente. En virtud de esta estigmatización se espera del estigmatizado que actúe según un marco preestablecido. Este comportamiento lo llama el sociólogo buen ajuste entre culturas que se toleran jerárquicamente (Goffman, 1995). En otras palabras, en este caso se espera del gitano que gitanice.

Trayendo este concepto al caso que nos ocupa, si Echevarría hubiera desarrollado su historia entre mujeres gitanas abogadas, cirujanas o banqueras arriesgaría a que dichos personajes se vieran inverosímiles, o al menos poco creíbles, ya que para el ideario del público la gitana responde a otro arquetipo. E igualmente al revés, para el ideario de un payo es difícil asumir algo tan irracional, pasional y violento como la historia que cuenta Shakespeare entre payos en la España actual. Es decir, la historia no terminaría de ajustarse a los patrones discursivos por los cuales entendemos a los payos. La historia de amor prohibido de Romeo y Julieta requiere que transcurra en un contexto de atraso civilizatorio. En definitiva, el estigma gitano se ajusta perfectamente a este tipo de historias. De aquí es que pensemos que el fin último de la cineasta no es la emancipación de las gitanas, sino el acoplamiento con la historia, es decir, la película misma en su coherencia y verosimilitud.

A nuestro entender, en lo puramente extra-fílmico, es también este buen ajuste del estigma gitano lo que explica el círculo vicioso de incomunicación en el que entran esta relación entre la cineasta y el colectivo rrom. Echevarría reconoce que los personajes de su película pueden que sean clichés, pero eso sí sacados de la realidad (*Público*, 05/06/2018). Es decir, ella considera que existe un reflejo entre la realidad de ciertos gitanos y lo que reproduce su película. Esto hace que cuando recibe amenazas por internet, estas se ajusten a lo que ella espera. Es decir, que esos gitanos que se dirigen a ella, de alguna manera se ajusta al estigma de lo gitano reproducido mil veces en las diferentes películas, obras de teatro, etcétera. En otras palabras, responden al cliché, esto es, que los gitanos son violentos, apasionados e irracionales. Es por todo esto que Echevarría retira la película de la Muestra y niega el diálogo. ¿Acaso se puede hablar con irracionales?

Por otro lado, cuando la directora se pone en contacto con asistentes sociales, con el Secretariado Gitano y con la asociación GFD antes de lanzar la película, no se establece un acuerdo. Solo hubo una reunión en donde la asociación se quejaba de que «era un tema que ellas no veían interesante» (Echevarría, *Público*, 05/06/2018). ¿Cómo explicarlo? Pues porque ese comportamiento no se ajusta a lo que la cineasta espera. Si Echevarría hiciera caso a las asociaciones y se saliera del arquetipo, dibujara a las protagonistas como enfermeras o abogadas, sencillamente no habría película. O si la hubiese, esta sería inverosímil e incoherente para su concepción. Ella ya tiene en su cabeza la película y todo lo que se oponga a ella no le interesa. Para la cineasta hablar con asociaciones compuestas por mujeres y hombres sociólogos, politólogos, etc. no representa a lo que ella considera gitanos. Como ya se ha dicho, le interesa dirigirse a los jóvenes y las jóvenes que van a ronear a los cines Islazul (*Público*, 05/06/2018). Es decir, le importa dirigirse a los gitanos que están descritos en su película y no a los que, digámoslo así, están salvados. Le interesa esas gitanas que no tienen voz.

También, aunque es difícil de demostrar en cada caso, es posible entender, gracias al concepto de buen ajuste, las amenazas que ciertos gitanos profieren por internet a la cineasta. La estigmatización de lo gitano hace que este colectivo tenga que utilizar otros cauces de denuncia. Acudir a la ley no es una solución porque tradicionalmente la ley paya no ha representado a la gitana. Los cauces de denuncia y de defensa del pueblo kaló, igual que otros colectivos marginados, ha sido heterodoxa. En este aspecto la amenaza, que no la violencia porque tienen las de perder, es un recurso muy común. Pero, como decimos, este aspecto es largo de demostrar y se sale de nuestros propósitos en este trabajo.

7. El amor como principio de diálogo

¿Cuál es la solución para salir de este laberinto de incomunicación y de crisis de representación? Nosotros defendemos que para romper la rueda hay que hacerlo desde lo extra-fílmico y lo fílmico. Ambos se retroalimentan no pudiendo modificar el uno sin el otro.

En este aspecto, desde lo extra-fílmico, la solución la encontramos en la fenomenología ética de E. Lévinas que aborda en su libro *Totalidad e Infinito*. El filósofo advierte que el Otro no admite ningún tipo de conceptualización. Significar al Otro, como por ejemplo mediante un estereotipo, es cosificarlo. El Otro por definición es una absoluta alteridad y como tal se nos muestra inaprensible, incomprensible y consecuentemente incoherente. Esta cualidad de indefinición de la alteridad, de no poner fines conceptuales, lo hace precisamente infinito. Por lo que el Otro se nos muestra como un enigma, como un misterio, aunque uno reconocible en su humanidad. Dicha humanidad se expresa en su rostro que exige una responsabilidad ética por nuestra parte. En ese encuentro cara a cara de miradas se funda el amor como categoría filosófica. El amor, en este aspecto, implica gratuidad, perdón y responsabilidad del uno con el Otro. Dicho amor pues se fundamenta en la consciencia positiva de la imposible aprensión absoluta del Otro (1977).

A nuestro entender, lo que en definitiva defiende Lévinas es el diálogo desde la igualdad y la predisposición de ver en el Otro algo no esperado. Estar abierto al misterio. Y esto es lo que faltó en la relación extra-fílmica entre la cineasta y los diversos colectivos y asociaciones kalís. Y el diálogo faltó precisamente por el miedo que, en este aspecto, se opone absolutamente al amor. El miedo que negó el diálogo y del cual todo el rato hemos estado hablando no se vence como se puede imaginar con la valentía, sino con el amor al Otro. Al amor, de igual forma, no se le opone el odio —no creemos que ninguna de las dos partes se odie—, sino el temor que produce la conceptualización totalizadora del Otro.

8. La mirada contemplada

A esta relación dialogada cuyas voces se entremezclen y se den validez mutua mediante la escucha tiene que necesariamente traducirse fílmicamente. En términos de la cineasta y antropóloga vietnamita Mihn-ha, esta labor no es hacer un cine de «hablar sobre» —que cosifica al otro—, sino cambiarlo por un cine «hablar al lado de» (2008). Es decir, insertarse en un diálogo. ¿Pero, de qué manera? Confesamos que

tramitar recetas con las cuales responder a una poética de la imagen en movimiento es una tarea prácticamente imposible. Y sería imposible porque haciéndolo caeríamos precisamente en lo que pretendemos evitar, en la conceptualización racional del significado. Cada cineasta, etnógrafo o activista social que elija su manera con la cual se enfrente a esa poética dialógica del audiovisual.

En cambio, sí podemos tan solo esbozar un concepto metodológico entre muchos con el cual abordar dicha retórica. A esta idea la hemos llamado la Mirada Contemplada. En pocas palabras la Mirada Contemplada se basa en un observar paciente y en un decir poético. Con ello se constata la paradoja de que para acercarse al Otro se necesita precisamente distanciarse de él. En este aspecto la acción de distanciarse se debe a la constatación de que el Otro no se puede conocer en su totalidad, mientras que el acercamiento responde al deber moral de responsabilizarse por el Otro.

Cuando hablamos de ver, mirar y contemplar no hablamos de lo mismo. Ver es un acto involuntario por el cual nos situamos en el espacio. Es un acto pasivo, mientras mirar lleva consigo una intención, una búsqueda. Es de alguna manera lo que hace el cineasta al encuadrar: elige, desechando a la vez, entre todo lo que le rodea. Contemplar abarca mucho más porque el que contempla no busca sino encuentra. Contemplar —«mirar con atención», compuesto del latín *cum-templum*— tiene connotaciones filosóficas. Aristóteles encontraba en el contemplar el origen de la filosofía. Para el filósofo la contemplación es un acto de felicidad producida por la percepción misma (Araiza, 2011, pp. 44 y 45). De esta contemplación surge el extrañamiento, el enigma con el cual comienza la cadena de preguntas filosóficas. Para Platón, en cambio, la contemplación es el último estado filosófico. La ascensión al bien, a la verdad, a la felicidad, a la virtud, etcétera, se reconoce mediante la contemplación. Es la contemplación jubilosa del bien la garantía de la verdad.

En la Mirada Contemplada es el cineasta el que contempla la mirada del Otro con el que quiere dialogar. El cineasta no impone su visión, sino que tiene una mirada atenta a la mirada del Otro. Preguntarse dónde mira es escuchar qué busca. Es mirar con-pasión al Otro.

De tal manera que lo que se mira es un regalo o un don donado por el Otro.

Pero si entendemos, como ya se ha dicho que el Otro no es fijo, como dice C. Geertz, ¿cómo podemos pretender tener una foto nítida de algo que no lo es (1994, p. 242)? Efectivamente la razón positivista que conceptualiza y totaliza el significado no nos sirve para nuestro decir. Nuestro decir debe albergar, en términos de María Zambrano, una razón poética que asuma lo heterogéneo frente a lo coherente de la razón positivista. En este decir poético todo es posible (2001, pp. 47-71). Ese todo es posible alberga el extrañamiento poético, ese fuera de lo común, que produce un distanciamiento crítico de la cosa a la que refiere.

9. Conclusión

En algún lugar leímos una frase de Herman Hesse que decía «cuando alguien busca algo se le llenan los ojos de aquello que está buscando y entonces no ve nada». Pensamos que esto le ocurrió a la bien intencionada Arantxa Echevarría. De alguna manera priorizó su historia, que sería una herramienta para el feminismo, a cualquier otra opinión, aunque viniera del colectivo que quiere representar, porque no se ajustaba a lo que buscaba. No quiso ver más allá.

Resumamos, cuando vio la foto en el periódico de la boda de las dos gitanas de espaldas a la que ningún familiar había acudido activó su imaginación. Encontró una injusticia y pretendió girar simbólicamente a las chicas e iluminar los rostros con su cámara-razón. Quiso hacer un documental, habló con las asociaciones, pero no hubo acuerdo. Al no encontrar testimonios, unas por miedo a sus familias y otras, las asociaciones, porque no se ajustaba a sus intenciones, tuvo que acudir a la ficción (Echevarría, *Público*, 05/06/2018). Era su forma de dar voz a las que no tienen voz.

Encontró en la historia de «amor prohibido» de Romeo y Julieta —como tantas veces antes— una historia que encajaba con lo que quería contar. Actualizó la trama con el arquetipo gitano que todo el mundo entiende con el fin de hacer un cine social y de denuncia. Para

acercarlo al cine social lo grabó como si fuera un documental (Rivera, cineuropa, 17/05/2018). A nuestro juicio, como ya se ha mencionado, lo que consiguió es una narrativa más apegada al discurso naturalista romántico que al cine social y de denuncia. Este lenguaje naturalizado tiende a confundir el referente con el tema. No en vano ella confiesa que sí trata a las gitanas como clichés, pero que estos están sacados de la realidad. Reconoce el cliché porque, como ya se ha visto, no se puede hablar de la gitana sino por el arquetipo, pero agrega que por su experiencia es real —por el buen ajuste del estigmatizado, decimos nosotros— (*Público*, 05/06/2018).

También se ha visto que la historia es verosímil y coherente gracias al buen ajuste entre trama y personajes, no cabiendo elementos que lo nieguen. Esta coherencia precisa de máscaras cerradas que totalizan al Otro dando un significado unívoco. Desde ese momento, a la directora no le interesa ninguna voz que niegue la concepción totalizadora del cliché-máscara porque con ello negaría la coherencia alcanzada en su película y por tanto su verosimilitud. Será por esto por lo que se escudará en la libertad de expresión. La razón de la cineasta ha ganado en tanto que verosímil y coherente. La verosimilitud es dada por la naturalización del discurso y la coherencia se consigue por el uso del cliché —forjado y actualizado por generaciones tras generaciones— que se ajusta con una trama, el amor prohibido, también comprensible por todos.

Para romper este círculo vicioso, hemos propuesto el amor, no como discurso romántico, sino en tanto que se opone al miedo que niega el diálogo. Es el amor el que permite una mirada atenta al otro, una contemplación que encuentra el mirar del Otro. Este mirar, como el Otro en sí, no es coherente ni verosímil, por lo que el decir del cineasta no puede serlo. Por ello encontramos en el decir poético, en su extrañamiento, su veracidad.

Bibliografía

Agüero Fernández, S. (11 de junio de 2018). Afroféminas. Obtenido de https://afrofeminas.com/: https://afrofeminas.com/2018/06/11/el-concepto- epistemologico-de-paya-retestina-ii-carta-abierta-a-arantxa-echevarria/

-(9 de mayo de 2018). Afroféminas. Obtenido de afrofeminas.com: https://afrofeminas.com/2018/05/09/el-concepto-epistemico-de-paya-retestina-o- de-como-carmen-y-lola-pisotea-a-las-mujeres-gitanas-e-invisibiliza-nuestras- luchas/

Alvarez Asiáin, E. (2011). «De Bergson a Deleuze: la ontología de la imagen Cinematográfica». *Eikasia: revista de filosofía* (41), 93-112.

Araiza, J. (2011). «La noción aristotélica de vida contemplativa (bíos theoretikós). Ethicanicomachea X 7 y IX 9: vivir, sentir y pensar». *Conjectura: filosofia e educação*,16(1), 34-45.

Aristóteles. (2002). *Poética*. (A. L. Eire, Trad.) Madrid: Ediciones Akal.

Campillo, L. (5 de junio de 2018). Ameco press (Información para la igualdad). Obtenido de www.amecopress.net: http://amecopress.net/spip.php?article17699

Cavalli-Sforza, L. L. (2000). *Genes, pueblos y lenguas*. Barcelona: Crítica.

Diario de Navarra. (8 de junio de 2018). La Muestra de Cine y Mujeres arranca hoy sin la proyección de 'Carmen y Lola'.

Dube, S., Franco, G., & Bartra, A. (2001). *Sujetos subalternos: capítulos de una historia antropológica*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y Africa.

Echevarría, A. (26 de abril de 2018). «La mujer gitana está pisoteada, aplastada y es invisible para payos y gitanos». (B. Piña, Entrevistador) *Diario Público*.

Echevarría, A. (Dirección). (2018). *Carmen y Lola* (Tráiler) [Película].

Echevarría, A. (05 de junio de 2018). *Público*. Recuperado el 7 de Agosto de 2018, de www.publico.es: http://www.publico.es/

pages/comunicado-directora-arantxa- echevarria-pelicula-carmen-lola.html

Geertz, C. (1994). *Conocimiento Local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona: Paidós Ibérica S.A.

Goffman, E. (1995). *Estigma.* Buenos Aires: Amorrortu editores.

Lévinas, E. (1977). *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Miguel Trula, E. (11 de junio de 2018). *Magnet.* Obtenido de www.magnet.xataka.com: https://magnet.xataka.com/preguntas-no-tan-frecuentes/carmen-lola-peliculaamor-lesbico-gitanas-denunciada-propias-gitanas

Minh-Ha, T. T. (2008). «El afán totalitario de significado». *Archivos de la filmoteca* (28), 223-247.

Rivera, A. (17 de mayo de 2018). *Cineuropa*. Obtenido de http://cineuropa.org/es/newsdetail/354576/

Spivak, G. C. (2009). *¿Pueden hablar los subalternos?* Barcelona: MacBa.

Zambrano, M. (2001). *Filosofía y Poesía*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

SIMPOSIO NÚMERO 2

RETOS ÉTICOS Y POLÍTICOS DESDE LA ANTROPOLOGÍA AMBIENTAL

Olatz G. Abrisketa. Universidad del País Vasco (UPV/EHU)

José A. Cortés Vázquez. Universidade da Coruña

En el último medio siglo, la naturaleza y el medio ambiente han pasado de ser considerados meros entornos de adaptación, más o menos generosos ante las demandas humanas, a convertirse en agentes integrales de la ecuación política. La clásica dicotomía moderna entre naturaleza y cultura está dando paso a una pluralidad de mundos o pluriversos en los que seres humanos y más que humanos se involucran en complejas redes de encuentros, colaboración, contiendas, rivalidad, afectos, cuidados o aniquilación. La vida no se piensa ya en tanto propiedad de los seres individuales, sino como una necesaria interdependencia entre múltiples formas de ser y habitar espacios y tiempos en mutua coafección; algo que exige poner sobre la mesa la cuestión de distintas posturas éticas y políticas frente a esos mundos presentes y esos otros «por venir» (Danowski y Viverios de Castro, 2017). En definitiva, aclarar nuestras (dis)posiciones cosmopolíticas se ha convertido en una cuestión central para la disciplina antropológica y para la comprensión de nuestras múltiples formas de estar y ser en el mundo (Stengers, 2014; Blaser, 2018).

Por otro lado, hay pocas dudas ya de que la crisis ecológica se está acelerando y está condicionando la vida de la mayoría de personas y especies vivas. Tanto la ética moderna, centrada en el individuo, como los sistemas de gobierno, basados en la configuración territorial del estado-nación y en una lógica económica neoliberal, ofrecen pocas

salidas para la resolución de esta crisis. Más bien, son sus causas principales. La antropología, con su atención a otras formas de habitar y relacionarse con la naturaleza y de concebirse humano, se perfila como una disciplina privilegiada desde la que afrontar los dilemas éticos y políticos a los que nos enfrenta la crisis ecológica, ofrecer pensamientos y acciones alternativas y urdir alianzas con otros saberes, colectivos y seres que nos permitan esquivar los escenarios más pesimistas, que hablan de un deterioro generalizado de la vida tal y como la hemos conocido en los últimos siglos (Chakrabarty, 2009), con consecuencias catastróficas a todos los niveles. La cuestión ambiental es hoy un problema urgente, inaplazable, y como tal se ha colocado también en el centro de nuestra disciplina.

Estos son sólo dos de los motivos de mayor calado y urgencia que han hecho que la antropología esté prestando una atención cada vez mayor a las cuestiones ambientales y ecológicas. Si hasta hace poco este era un terreno de estudio secundario, en los últimos años la literatura académica que analiza la cuestión ambiental y sus múltiples dimensiones y facetas están adquiriendo una relevancia central en la disciplina: la conservación (Apostolopoulou & Cortés-Vázquez, 2019), la gobernanza medioambiental, las relaciones interespecies (Kirksey, 2015; Tsing, 2015), el cambio climático (Latour, 2019), el antropoceno y sus derivados (Haraway, 2020; Danowski & Viveiros de Castro, 2019), cosmopolíticas (Blaser, 2018), ontologías (González- Abriseta & Carro-Ripalda, 2016) y/o ecologías políticas (Escobar, 2015); y un largo etcétera.

En el contexto ibérico, la trayectoria seguida por la disciplina refleja esta tendencia. Las preocupaciones ambientales han pasado de ser mínimas a ocupar una gran parte de la producción académica en los últimos quince años. La conformación de la Red de Antropología Ambiental, una plataforma de comunicación e intercambio que ha propiciado numerosos encuentros y colaboraciones a lo largo de su poco más de una década de vida, ha sido clave en este proceso. Heredera de redes de colaboración de tipo más informal previamente existentes, que habían dado lugar a la presencia de simposios específicos sobre antropología ambiental en los congresos de antropología desde principios del presente siglo, la constitución oficial de la red

en el congreso de la FAAEE de 2014 persigue precisamente afianzar estas colaboraciones y darles continuidad en el tiempo (Coca, Beltrán y Santamarina, 2018). Desde entonces organiza no solo un simposio en cada nuevo congreso de antropología, sino también seminarios diversos y un encuentro internacional trianual.

Este simposio se encuadra dentro de esta trayectoria de actividades colectivas y ofrece una muestra de las investigaciones que se están llevando a cabo. La muestra es rica y diversa. Por un lado, es patente la preocupación por buscar claves que permitan pensar la nueva era ante la que nos coloca la crisis ecológica. El concepto de Antropoceno, a pesar de las disputas y diferentes aproximaciones y sus implicaciones, acaba con el artificio moderno de la hiperseparación entre el ser humano y el resto de seres (Plumwood, 2002), mostrando cómo nos hemos convertido en un agente geológico de primer orden (Chakrabarty, 2009, Latour, 2019). En una especie de conjura poética contra la racionalidad, los seres humanos hemos devenido en el agente natural por excelencia, provocando cambios irreversibles en casi todos los ecosistemas terrestres. Nosotros y nuestras mercancías estamos afectando peligrosamente procesos de relaciones y agenciamientos entre distintos tipos de seres que nos preceden en millones de años y que sostienen nuestras posibilidades reales de existencia.

En su comunicación, Miguel Alexiades ahonda en esta compleja y ambivalente posición del humano como geo-sujeto, explorando una de sus producciones más perturbadoras: el plástico. Presentando el plástico como una de «las manifestaciones más sorprendentes, ciertamente novedosas, de la irrupción metabólica de la sociedad industrial sobre los ciclos y procesos del sistema terrestre», y concibiéndolo como nuevo objeto y sujeto planetario, Alexiades explora la promiscuidad y capacidad de transformación de este material «para (re)pensar la política y la ética más allá de su planteamiento humanista y más allá de lo humano».

Si el plástico es uno de los residuos más extendidos y más preocupantemente distribuidos del planeta, varias comunicaciones de este panel van a centrarse en la gestión de residuos industriales y energéticos de alta peligrosidad y en los distintos discursos que interseccionan en esa problemática. Partiendo de un contexto favorable a pensar e

implementar derechos de la Naturaleza, Maika Bueque Zampier desarrolla una etnografía en la cuenca del río Guadiamar, en donde en 1998 se produjo uno de los mayores desastres ambientales de Europa, con la rotura de la balsa minera de Aznalcóllar. «Ante el nuevo auge extractivista minero en Andalucía y como mujer latinoamericana», Bueque Zampier investiga los imaginarios y formas de relación de las y los habitantes de la zona respecto al río Guadiamar para reflexionar en torno a las «jerarquías y relaciones de poder entre humanos, empresas y naturaleza (y el modo en que) se presentan para legitimar y mantener las actividades extractivistas en la región sin importar los derechos del Río Guadiamar».

Por su parte, Lina Casadó-Marín y Bernat López-López nos presentan cómo se construyen las representaciones relativas al problema medioambiental una vez que esos residuos se descontrolan y afectan en la vida circundante. En esta ocasión es una empresa química estatal, la Sociedad Electroquímica de Flix (EQF), quien ha provocado el depósito de barros y lodos contaminados en el lecho de un embalse del río Ebro. Casado-Marín y López-López analizan la cobertura mediática del caso por El País y La Vanguardia durante los últimos veinte años con el objeto de analizar las voces implicadas en la «construcción mediática del problema medioambiental y de los vertidos tóxicos en Flix y su resignificación a nivel local».

El papel de los medios de comunicación en la construcción de discursos medioambientales centra también la comunicación de Carla González Cruz y Raquel de la Cruz Modino, en este caso en un tema completamente distinto al anterior: los modos de abordar (o generar) la crisis sismo-volcánica de El Hierro, la isla más pequeña y menos poblada del archipiélago canario. Declarada en el año 2000 Reserva de la Biosfera (MaB, UNESCO), y proyectada como un «remanso de paz y naturaleza», en 2011 sufriría una crisis sísmica y volcánica cuyo tratamiento mediático transformó hipotéticamente «la imagen idílica y de tranquilidad de la que gozaba la isla». Ahondado en la construcción simbólica de la catástrofe, González Cruz y de la Cruz Modino examinan el papel de los medios en la configuración del riesgo y de la incertidumbre, «revelados como elementos clave en el devenir del

destino turístico –micro-destino en el caso de El Hierro– y su valor e imagen de seguridad».

Si el análisis de los discursos ambientales por parte de los medios de comunicación ofrece jugosas reflexiones sobre la construcción de la problemática ambiental, no menos relevantes son aquellas investigaciones que atienden a la asimilación y utilización de los mismos por parte de las poblaciones directamente afectadas (Vivanco, 2006). Desde un trabajo de campo entre los pequeños ganaderos del Parque Natural Sierra Norte de Sevilla, Ernesto Martínez matiza las propuestas precedentes, advirtiendo que los usos estratégicos de los discursos expertos por parte de la población local trascienden la mera categoría de naturaleza. Frente a estos procesos, denominados de «naturalización», Martínez propone atender a un proceso más amplio de «ecologización», en el que la «interiorización de ideas del repertorio 'ecológico' como la de límites a la intervención humana sobre el medio, la de protección o la de equilibrio ecosistémico», son clave para entender las «tácticas discursivas dirigidas a la contestación de dinámicas de patrimonialización natural y de turistización».

Las tensiones resultantes de las distintas consideraciones sobre los usos y prácticas tradicionales y las colisiones de derechos resultantes encuentra un interesante ejemplo en el trabajo de David Florido del Corral, Gema Carrera Díaz, y Eva Cote Montes, quienes ahondan en «el proceso de recuperación y reclamación del derecho a la naturaleza y a la cultura planteado por distintas asociaciones locales, tanto ambientales como de mariscadores no profesionales, a propósito del aprovechamiento y usos de los corrales marinos de la costa noroeste de Cádiz (Chipiona y Rota)». Florido, Carrera y Cote documentan aquí las disputas políticas y de significado derivadas del «difícil encaje del derecho a la cultura en el marco normativo de actividades extractivas profesionalizadas, así como por la contraposición entre sensibilidades ambientalistas y patrimoniales». Todo ello con objeto de reflexionar sobre los desafíos éticos, políticos y metodológicos que afronta la antropología en sus intentos por legitimar actividades económicas por medio de apelaciones a la patrimonialización.

Sobre prácticas tradicionales y sus colisiones con la gestión medioambiental versa también la comunicación de Agustín Coca y

Francisco Javier Escalera, dedicada en este caso a la extracción del corcho en los alcornocales meridionales andaluces. Considerando «las prácticas de los 'maestros corcheros' [...] saberes insustituibles para el mantenimiento de estos sistemas agroecológicos», Coca y Escalera analizan las nociones de afecto y cuidado asociadas a las mismas para desvelar «los déficits y sesgos del marco de los servicios de los ecosistemas que está siendo actualmente incorporado en el campo de la gestión ambiental para la sostenibilidad».

Por su parte, Francisco Jiménez Bautista y Carme Castilla Vázquez acercan un método de mediación y transformación de conflictos –el método Transcend– a la cuestión ambiental, Apoyándose en los conceptos de paz ecológica y paz gaia, y proponiendo una epistemología que busca «un encuentro entre fenómeno, problema y conceptos», Jímenez Bautista y Castilla Vázquez abordarán «los problemas que encuentra la comunidad Saraguro en el sur de Ecuador para adaptarse a la agricultura y la ganadería como una forma de subsistencia».

Las colisiones entre distintas posiciones y agentes en relación a la gestión de la vida, la sostenibilidad, la conservación o la protección de ecosistemas son una de las temáticas recurrentes en la antropología ambiental (Tsing, 2004). Pero ¿cómo afectan las distintas categorizaciones, leyes y políticas en las disputas sobre qué es sostener, proteger o conservar o cómo deben ser llevadas a cabo dichas prácticas por las partes involucradas? Varias comunicaciones abordan esta problemática, que cruza también muchas de las propuestas presentadas anteriormente.

La cuestión de las consecuencias de las distintas catalogaciones en la conservación de los ecosistemas es abordada aquí por Brian G. Ferrero y Oriol Beltrán. Estos autores se acercan a la problemática desde las áreas protegidas del río Paraná y su reciente consideración de humedal, una clasificación que «implicó una nueva mirada sobre el territorio, aparejó necesidades de conservación y favoreció nuevas perspectivas sobre las poblaciones humanas del área». Ferrero y Beltrán muestran cómo la consideración del área como humedal, además de imponer un modelo específico de conservación, con sus políticas asociadas, ofrece un nuevo estatuto para las y los habitantes del área y sus prácticas, que se valoran en base a los objetivos de conservación. Impone a su vez un modelo de desarrollo y también unas formas de

participación política que exigen aceptar el horizonte de sentido sancionado por la nueva designación.

Por su parte, Beatriz Santamarina nos presenta un balance de las políticas conservacionistas en el País Valenciano desde 1987 hasta la actualidad. Santamarina identifica cinco etapas, que se inician con la declaración de las primeras áreas protegidas, entre 1987 y 1989, a la que le suceden periodos alternativos de parón e intensificación proteccionista, y la aparición de nuevas figuras de conservación, «como los parajes municipales o las micro-reservas, más sencillas de declarar por carecer a penas de instrumentos jurídicos y con menos implicaciones conservacionistas». Por último, a partir de 2015 no se habrían impulsado nuevas declaraciones, lo que hace concluir a la autora que, en el País Valenciano, ha habido un conservacionismo sin conservación, lo que supone un reto político y ético para la antropología ambiental, que más allá del análisis crítico debe implicarse en ofrecer «propuestas reales para la implementación de la buena gobernanza».

Las políticas de conservación son también tema de reflexión para Humberto Martins, Octávio Sacramento y Xerardo Pereiro, quienes cuestionan la efectividad de las políticas proteccionistas atendiendo a lo sucedido en la región vinícola del Alto Douro, donde han rastreado los impactos ambientales que produce el turismo en una de sus localidades. Martins, Sacramento y Pereiro constatan que la consideración de paisaje protegido amplifica la posibilidad de disfrute masivo, algo que en otros lugares ha provocado ya varias desclasificaciones de sitios, que han sufrido pérdidas patrimoniales irreversibles. Atendiendo a la masificación e intensificación de los usos que se producen en estos paisajes clasificados, los autores se preguntan «¿Hasta qué punto se pueden 'proteger' los paisajes protegidos?»

Otra mirada crítica a la promoción institucional del turismo es la que ofrece Pedro Tomé sobre el Parque Regional de la Sierra de Gredos. En este caso, la promoción del parque olvida sistemáticamente a sus pobladores, «como si los seres humanos no hubiesen tenido ningún tipo de protagonismo en la construcción del paisaje actual». Esta presentación naturalizada del parque ofrece una imagen homogénea y ahistórica del paisaje, que obvia las desigualdades sociales y «los numerosos conflictos generados desde comienzos del siglo XX en

los espacios de lo que hoy es el parque, así como las distintas formas de apropiárselo que han tenido los habitantes de Gredos». Tomé reflexiona en esta comunicación sobre las consecuencias políticas de este «blanqueamiento» del pasado, que no sólo ofrece al turista la imagen idílica de un paisaje inalterado, sino que transforma la percepción que tienen los propios habitantes del mismo.

La Sierra de Gredos ubica también la investigación de Jesús Moreno, preocupado por el acusado proceso de despoblación que está sufriendo la zona. Moreno, quien conjuga los aportes teóricos y metodológicos de la Antropología, la Geografía y la Historia, da cuenta del «proceso de despoblación, envejecimiento y desertización geo-demográfica rural que desde hace lustros compromete la vitalidad socio-demográfica presente y futura de Gredos». Con la intención de buscar alternativas que reviertan esta tendencia, Moreno revisa las actividades y modos de vida que, desde la Baja Edad Media, ofrecieron posibilidades de sustentabilidad integral (ecológica, económica y social) a las precarias economías campesinas locales de subsistencia. Para esta comunicación, se centra principalmente en las actividades de transporte y comercio arrieril y carreteril.

De otro tipo son las necesidades del capitalismo global, que se sostiene sobre la acumulación de los recursos y la libre circulación de las mercancías. Ello exige grandes infraestructuras que permitan transportar de un lado a otro del mundo tanto las materias primas como los productos manufacturados. Estas infraestructuras comprometen en muchos casos el equilibrio medioambiental y socioeconómico de grandes áreas del planeta. En su comunicación, Mireia Camparera nos acerca a la Amazonía peruana para analizar algunos aspectos del proyecto Hidrovía Marañón, un proyecto de dragado de este afluente del Amazonas, que «proporcionará un cauce permanente para el transporte de mercancías durante todo el año». Para esta comunicación, Camparera atiende al 'Estudio de Impacto Ambiental' (EIA) que se ha generado para dar luz verde al proyecto y, segundo, al proceso de información, consulta y conflicto con los actores sociales, para mostrar cómo se están obviando los impactos socio-ecológicos y el modo en que se gestionarán y compensarán, algo que no se explicita ni en el propio EIA ni en la consulta previa a las poblaciones afectadas.

Sin salirnos de Perú, pero en este caso trasladándonos a la región andina, Marlene Dapozzo nos presenta su trabajo de campo con las mujeres cafetaleras de Villa Rica, una población situada en la vertiente oriental de los Andes, en la provincia de Oxapampa. Dapozzo muestra cómo el cultivo tecnificado del café y las diferentes categorías del modelo de mercado (convencional, de especialidad, orgánico) configuran las prácticas y los discursos de estas mujeres; afectan a la siempre cambiante «identidad cafetalera»; y transforman «las maneras de relacionarse entre caficultoras/es, en la cadena productiva y con el ecosistema». Las complejas interrelaciones entre la industria del café y las caficultoras encuentra aquí un ejemplo de las heterogéneas singularidades que produce la imbricación entre lo global y lo local.

A un problema de escalas se enfrentan también los programas destinados a facilitar el acceso a la tierra para el desarrollo de proyectos agroganaderos en Cataluña, los conocidos como Bancos de Tierra (BDT). Atendiendo a los discursos del personal técnico que los lidera, Marc González-Puente «explora a través del método etnográfico los idearios, estrategias y estructuras de seis Bancos de Tierra catalanes», que median entre propietarios y demandantes de tierra para paliar la desagrarización y sus impactos. A pesar de las acusadas diferencias entre los BDT «en función de la realidad biofísica y socioeconómica y de las barreras de acceso a la tierra en cada contexto», González-Puente muestra que la falta de apoyo desde mayores escalas de gobernanza, así como «su previsible incompatibilidad con otras políticas públicas autonómicas en desarrollo», ponen en peligro la continuidad de estos proyectos y «muestran una apuesta política poco decidida por el potencial de los BDT para garantizar el acceso a la tierra y la resignificación de la misma que de ellos se desprende».

Otra de las estrategias productivas de las y los pequeños agricultores que opera en diferentes escalas es la recuperación y conservación de variedades de cultivo locales. En esta comunicación, Marta Barba quiere «hablar de cómo se crean parentescos y alianzas interespecies en el marco de prácticas de re-producción y cuidado de variedades vegetales, cómo afecta a la cuestión de la biodiversidad cultivada, y cómo ello está atravesado por las posiciones y relaciones de género». Barba nos presenta el proceso de «naturalización» de una variedad de

tomate en territorio guipuzcoano, el Rosa de Aretxabaleta. Haciendo un repaso por su historia y sus articulaciones, nos muestra cómo se emparentan estos tomates con las personas y localidades que los hacen suyos y presenta la «fuerte tensión entre los procesos de diversificación y de singularización que se activan en torno a esta variedad de tomate, una tensión intrínseca a la noción misma de biodiversidad».

Continuando con el foco en las actividades agrarias y su intersección con la antropología ambiental, Agnese Marino explora aquí cómo los cambios en la Política Agracia Común Europea (PAC), que han dirigido las actividades agrarias en las últimas décadas, redefinen las relaciones con otras especies. Centrándose en los conflictos con grandes carnívoros en la Cordillera Cantábrica, Marino se acerca al modo en que las prácticas ganaderas tradicionales y los mecanismos de convivencia con lobos y osos se han visto afectadas por los cambios en la PAC. Concretamente se interesa por «cómo las nociones de productividad agrícola y multifuncionalidad promovidas por la PAC se han desarrollado sobre el terreno y cómo resuenan con la cosmología de los agricultores locales y su visión de su papel en el paisaje», atendiendo a las diferentes tensiones en su aplicación.

Tanto la comunicación de Barba como de Marino muestran una tendencia creciente dentro de la antropología ambiental, que tiene que ver con la inclusión de otros seres «más que humanos» en la agenda investigadora de la disciplina. Esta tendencia procede de la preocupación por entender la complejidad de las relaciones en las que estamos imbricados y que excede los hasta hace poco constreñidos mundos humanos. La antropología es especialmente sensible a esta tendencia, dado que su objeto nunca ha podido limitarse a las meras interacciones entre humanos. A pesar de que, en cierto sentido, la mayor parte de las comunicaciones presentadas a este simposio muestran una sensibilidad transespecie, que tiene en cuenta la agencia de otros seres en las problemáticas enfrentadas, las comunicaciones que siguen abordan directamente cuestiones de índole ética sobre cómo se entienden las relaciones con otras especies.

En este sentido, Santiago M. Cruzada aborda la fuerte controversia en torno a la legitimidad ética y/o ecológica de caza deportivo-recreativa, que se debate entre posturas polarizadas y desde premisas

estereotipadas sobre cómo deben ser las relaciones humanas con los animales que «no suelen tener en cuenta los casos concretos donde se desarrolla la actividad». A partir de su trabajo de campo en el suroeste de Extremadura, Cruzada presenta la problemática atendiendo a las ontologías locales campesinas y sus categorizaciones sociales sobre lo no humano como punto de partida para mostrar «una serie de dilemas éticos y estéticos que conforman una política transespecie de la práctica cinegética, los cuales no podrían ser entendidos sin una mirada que vaya más allá de lo humano».

Por su parte, Juan Martín Dabezies explora las tensiones resultantes de la introducción y expansión del jabalí en Uruguay, una especie que se ha convertido por un lado «en la presa favorita para los cazadores uruguayos de caza mayor»; y por otro en una amenaza ambiental y sanitaria. Dabezies presenta en esta comunicación las sinergias y oportunidades discursivas que los cazadores han encontrado en la bioseguridad (ciencias veterinarias) y el control de especies exóticas (biología de la conservación) para legitimar la práctica cinegética, socialmente muy criticada. Aborda asimismo las contradicciones de las mismas «en un país cuya economía depende de la extracción y/o producción de materias primas basadas en especies exóticas (caballos, vacas, ovejas, eucaliptos, soja, entre otros) para abastecer directa o indirectamente a otra especie exótica: los humanos».

Jabalíes, tomates, residuos nucleares, plásticos… La antropología ambiental se sale de las mismas costuras de la disciplina, explorando cómo el estudio de lo humano trasciende las barreras ontológicas de la modernidad, que parcelaron el mundo creando dominios aparentemente estancos y desconectados. Esto nos abre todo un nuevo escenario de posibilidades académicas para pensar nuestra forma de ser y estar en el mundo, los mecanismos y dispositivos a partir de los que gobernamos las relaciones humano-ambientales, y los impactos, transformaciones y sinergias que generamos. Esta veintena de comunicaciones nos dan una buena muestra de este nuevo escenario de análisis y nos invitan a reflexionar sobre las potencialidades presentes y futuras de la antropología ambiental.

Bibliografía

Apostolopoulou, Elia & Cortes-Vazquez, José A. (Eds.). 2019. *The right to nature: social movements, environmental justice, and neoliberal natures*. Routledge.

Blaser, Mario. 2018. «¿Es otra cosmopolítica posible?». *Anthropologica*, 36(41), 117-144.

Cadena, Marisol de la & Blaser, Mario. 2018. *A World of Many Worlds*. Duke University Press.

Chakrabarty, Dipesh. 2009. «The Climate of History: Four Theses». *Critical Inquiry* 35(2): 197-222.

Coca, Agustín, Beltrán, Oriol & Santamarina, Beatriz. 2018. *Antropología ambiental: conocimientos y prácticas locales a las puertas del Antropoceno*. Icaria Editorial.

Danowski, Déborah, & Viveiros De Castro, Eduardo. 2019. *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*. Caja negra.

Escobar, Arturo. 2015. «Territorios de Diferencia: La Ontología Política de Los» Derechos Al Territorio».» *Cuadernos de Antropología Social*, no. 41: 25—38.

González Abrisketa, Olatz & Carro Ripalda, Susana. 2016. «La apertura ontológica de la antropología contemporánea». *Revista de dialectología y tradiciones populares*, 71, 1: 101-128. https://doi.org/10.3989/rdtp.2016.01.003

Kirksey, Eben. 2015. *Emergent Ecologies*. Duke University Press.

Haraway, Donna J. 2020. *Seguir con el problema: Generar parentesco en el Chthuluceno* (Vol. 1). Consonni.

Latour, Bruno. 2019. *Cara a cara con el planeta: una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*. Siglo XXI Editores.

Plumwood, Val. 2002. *Feminism and the Mastery of Nature*. Routledge.

Stengers, Isabelle. 2014. «La propuesta cosmopolítica». *Revista Pléyade*, 14: 17-41.

Tsing, Anna Lowenhaupt. 2004. *Frictions: An Ethnography of Global Connections*. Princeton University Press.

_____ 2015. *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton University Press.

Vivanco, L.A. 2006. *Green encounters. Shaping and contesting environmentalism in rural Costa Rica*. New York, NY and Oxford: Berghahn.

LA CONSTRUCCIÓN SIMBÓLICA DE LA CRISIS SISMO-VOLCÁNICA EN EL MICRO-DESTINO DE EL HIERRO. UN ANÁLISIS ANTROPOLÓGICO SOBRE EL PAPEL DE LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN EN LA GESTIÓN DEL RIESGO

Carla González Cruz. Instituto de Investigación Social y Turismo (ISTUR). carlagonzalezcruz97@hotmail.com

Raquel de la Cruz Modino. Universidad de La Laguna.

1. La dimensión socio-natural de los «desastres» y azares ambientales

Durante las últimas décadas venimos asistiendo a una eclosión de estudios sobre los efectos de cambios globales tales como el cambio climático (Rezai *et al*., 2018), o los inducidos por eventos como un tsunami o una erupción volcánica. Parece que los efectos del Huracán Katrina en el año 2005 o la erupción del volcán islandés Eyjafjallajökull en 2010, que, aunque sin víctimas mortales, causó innumerables pérdidas económicas (incluida la caída de numerosas compañías aéreas en bolsa), ha acrecentado el interés de los científicos sociales por este tipo de hechos (Toya & Skidmore, 2007); y lo que resulta más notable: los ha sacado de la órbita del tándem «ciencias de la tierra y países en vías de desarrollo», donde se han enmarcado tradicionalmente muchos de los trabajos llevados a cabo —véase por ejemplo Caballeros y Zapata, 1995. Tal y como señalan de manera muy acertada Arteaga y Tapia (2015), «los estudios acerca de los desastres hacen referencia

a un sinnúmero de dimensiones desde las cuales es posible analizarlos, incluyendo desde aquellas de origen físico y estructural, hasta las consecuencias sociopolíticas y subjetivas de los eventos». Para los fines de este trabajo, desarrollado en el marco del «Proyecto para el fortalecimiento de la capacidad de adaptación y recuperación en la población de La Restinga (El Hierro-Islas Canarias)» [2017REC23], nos moveremos desde esta perspectiva preocupada por la incertidumbre y su comunicación, refiriéndonos a procesos sobre los que reconocemos que «es la vulnerabilidad social ante amenazas naturales y no los eventos geofísicos por sí solos lo que desencadenan los desastres» (Arteaga y Tapia, 2015). Y más específicamente, nos preguntaremos por el papel de los medios de comunicación de masas en la caracterización y representación social del riesgo, dada su influencia en la construcción simbólica de la crisis sismo-volcánica y el impacto de la misma en el lugar, y en la vulnerabilidad subjetiva de la población afectada.

Siguiendo a Bill Faulkner (2001) y Brent W. Ritchie (2004), podríamos hablar de las crisis como situaciones en las que los individuos, grupos o algún tipo de organización, son incapaces de afrontar y adaptarse a los cambios. Cambios que pueden poseer una naturaleza caótica y suscitar sensación de incertidumbre dada la capacidad de generar o derivar en otras situaciones inesperadas, activando así el impacto entre los sistemas que actúan de forma interdependiente (Faulkner, 2001:136-138; Ritchie, 2004:670-672). El mismo Falkner y otros autores (Faulkner y Vikulov 2001; Faulkner 2001; Ghaderi *et al*. 2012; Jones 2016; Henderson 2006 o Ritchie 2004) consideran que los planes estratégicos de gestión de riesgos o de las crisis mismas, deben atender a la comunicación de aquellos con el fin de impedir que los medios de comunicación generen efectos no deseables (Faulkner y Vikolov, 2001:340-343; Faulkner, 2001:137-146; Ghaderi *et al*., 2012:80-83; Jones, 2016:31-32; Henderson, 2006:88-96; W. Ritchie, 2004:673-676), añadiendo confusión. Por ejemplo, en el marco de la reciente crisis vivida a nivel internacional, un artículo de prensa recogía meses atrás diversos fallos en la comunicación practicada por las administraciones públicas españolas. En el mismo, atendiendo las voces de politólogos y expertos en comunicación, se señalaba que «si ya hay incertidumbre y no expones algo de manera clara y completa añades agobio, ansiedad y confusión», y que «la gente puede olvidar lo

que se ha dicho, pero no lo que sintió al escucharlo» (González Harbour, 2020). Investigadores españoles como Farré Coma (2005) y Rodríguez Teijeiro (2009) quien ha trabajado sobre el «desastre del Prestige», exponen que la comunicación del riesgo o de sucesos peligrosos puede llegar a promover el miedo social, alentando la percepción de la inseguridad y la incertidumbre, y construcción de una realidad caótica e insegura. Los medios de comunicación pueden actuar como amplificadores sociales del riesgo, incluyendo en el incremento de la sensación de vulnerabilidad, dada su dimensión subjetiva (Castro Correa *et al*. 2015). Creemos que el caso de la erupción submarina ocurrida en las costas de La Restinga, que estuvo precedida de innumerables fenómenos sísmicos, es un buen ejemplo de catástrofe mediática construida fundamentalmente por y a través de los medios de comunicación. Así se referían a la catastrófica situación generada en la isla en 2013:

«La situación actual del turismo en la Isla de El Hierro, [...], se ha visto seriamente agravada por la gestión comunicativa de la crisis volcánica y la conectividad, [...]. El amarillismo que proyectó el volcán del Mar de las Calmas como un área de máxima incertidumbre natural, al borde del cataclismo y con irreversibilidad medioambiental a corto plazo, insertó en el mercado turístico el estereotipo de isla insegura, reforzado por cadenas de comentarios y bulos no desmentidos en diferentes redes sociales virtuales». (Santana Talavera *et al*, 2013:5).

Superado el evento, casi diez años después, vecinos y responsables políticos de la isla señalan la desafortunada comunicación de la crisis y el papel de los medios, además de cierta descoordinación entre las distintas administraciones y los científicos:

> «Pues si volvemos a tener un volcán, volveremos a sufrir lo mismo. [...] El principal problema es la falta de coordinación y los mensajes contradictorios entre las distintas administraciones públicas, los científicos y la prensa...esa sí que hizo daño». (Fuente: V1.2018 Entrevista realizada durante el desarrollo del proyecto 2017REC23)

> «Los científicos me defraudaron un poco. Hay varios grupos [...] y no se ponían de acuerdo. Me generaba mucha incertidumbre. [...] Los políticos vendimos muy mal el volcán [...] todo catastrófico. Muy mal vendido por todos los políticos, y yo me incluyo entre ellos» (Fuente: V8.2018)

2. La crisis-sismo volcánica de El Hierro (2011)

La isla de El Hierro, situada en el suroeste del Archipiélago Canario (España), es la más pequeña y también la más joven en términos geológicos, de todas las Islas Canarias (VV.AA., 2015). La isla cuenta con menos de 10.000 habitantes y La Restinga, en cuyas costas se produjo la erupción submarina, alrededor de 400 residentes. Si bien algunas fuentes estadísticas señalan hasta 600 habitantes, aunque no cuentan el importante número de herreños que viven fuera de la isla y emigrados que mantienen la residencia. En torno a este último enclave, donde se ubica el «Mar de las Calmas», Alberto Galván Tudela escribía en el año 2003 acerca de «la construcción del lugar» y del entorno producido histórica y culturalmente, considerado como un producto contingente, un sedimento de las prácticas humanas, que reposa tanto sobre un referente externo, «sobre una realidad que constriñe tal construcción y sobre un consenso social, el de la colectividad que los utiliza» (Galván Tudela, 2003: 109). Ahora bien, a la luz del proceso acaecido en La Restinga, nos preguntamos cómo revisamos y reconstruimos tal entorno cuando no existen referencias ni experiencias dado que la frecuencia eruptiva es enormemente baja, aun en territorios volcánicos, y no existe una memoria colectiva y la percepción del riesgo es nula. Creemos que el reto al que enfrentó la población fue mayúsculo, dado que apenas hay constancia de vivencias similares en la isla. «Nadie recuerda un volcán en sus propias carnes», como reconocían los vecinos. Se cree que la última crisis sísmica vivida se produjo entre marzo y junio de 1793. En ausencia de referentes colectivos, sostenemos que los medios de comunicación crearon un relato y un discurso que podría haber calado entre diferentes públicos.

Entre julio y agosto de 2011 comenzaron a registrarse en la isla una sucesión de seísmos fuera de lo común que se intensificaron a lo largo de los meses. En principio la zona afectada por los terremotos fue el municipio Frontera, donde se ubica el Volcán Tanganasoga (González, 2011). Pero a finales de septiembre se produjo un desplazamiento del epicentro hacia la costa sur, al municipio de El Pinar y al núcleo costero de La Restinga, uno de los polos turísticos más importante de

la isla (VV.AA., 2015; Villalba Moreno, 2012). La Restinga cuenta con una Reserva Marina (RM) declarada en sus costas desde el año 1996 y está considerada como uno de los micro-destinos de buceo más relevantes del panorama español (De la Cruz Modino, 2008; 2012). La RM, que se extiende a lo largo del «Mar de Las Calmas», resultó enormemente afectada por la erupción volcánica submarina del 10 de octubre de 2011. La erupción provocó una mancha verde por la expulsión de gases y materiales magmáticos, desencadenando la evacuación del pueblo costero hasta en dos ocasiones. La primera de ellas fue al día siguiente de la confirmación de erupción y la segunda el 5 de noviembre, debido a la reactivación de la actividad sísmica. No se sucedieron nuevas erupciones y la actividad sísmica se mantuvo estable hasta que en febrero de 2012 descendió significativamente. El episodio sismo-volcánico se dio por concluido el 5 de marzo (VV. AA., 2015; Villalba Moreno, 2012). A pesar de ello, los vecinos reconocen que la actividad socioeconómica no se recuperó hasta el último trimestre del 2013. Ciertamente nadie perdió su patrimonio, ni sus medios de vida y producción, y la mortandad provocada por la pesca fue «compensada» mediante un paro biológico. Pero, aun así, muchos coinciden en afirmar que:

> «El pueblo de La Restinga se quedó con actividad económica cero. Absolutamente cero [...] Ningún tour operador te va a poner a un turista aquí habiendo una posibilidad de riesgo. Entonces, La Restinga desapareció como destino turístico» (Fuente: Reportaje Volcán Tagoro. Buenos días, Canarias, 13/12/2017)

> «Sí nos afectó en la economía y la gente, pues no venían a El Hierro. Hay gente que sí venía como en solidaridad para ayudarnos a que la economía surgiera. Pero no había pesca, no había buceo y los apartamentos tampoco funcionaban, los bares tampoco…» (Fuente: V4.2018 Entrevista realizada durante el desarrollo del proyecto 2017REC23).

A la crisis sismo-volcánica le siguió otra económica y social, pues el frenazo económico promovió la salida de numerosas familias de la isla. La emigración está muy presente en la historia de El Hierro, dadas importantes sequías sucedidas en el siglo pasado y su aquejada «doble insularidad». La salida de población de la isla entre el 2011 y 2012, castigó doblemente la débil economía insular, pues la caída de la

demanda provocó el cierre de rutas y conexiones marítimas, agravando aún más la situación. Además, siendo Venezuela un país de acogida de muchos de estos herreños emigrados, a las familias retornadas la memoria les jugó «una mala pasada»:

> «¿Sabes lo que pasa? [...] Metieron el miedo en el cuerpo a la gente. Mucha gente que vivió episodios similares en los 60 -se refiere al terremoto de Caracas de 1967-, volvió a Venezuela» (Fuente: V11. 2018)

> «Se notó un cierto despoblamiento, que ya venía notándose con la crisis económica y se agravó con la crisis sismo-volcánica. Se notó en Frontera, en las matrículas escolares y en el Servicio Canario de Salud» (Fuente: V9. 2018).

3. Voces y discursos en los medios

El fenómeno sísmico y volcánico hizo su aparición por primera vez en los medios de comunicación, el 22 de julio de 2011, cuando los científicos detectaron una anomalía sísmica. Estos primeros artículos sólo se cubrieron en la prensa regional, en periódicos como Canarias 7, Diario de Avisos, El Día, La Provincia y La Opinión de Tenerife. No obstante, las publicaciones pasaron a ser diarias cuando se activó el «semáforo amarillo» (24-09-2011), una medida que las autoridades emplean para informar y advertir acerca de los avances en la actividad volcánica de la isla. En la prensa nacional, los periódicos El País y ABC, fueron quienes se interesaron por la situación que se estaba viviendo en la Isla de El Hierro en mayor medida. Ambos comenzaron a dedicar extensas publicaciones cuando se produjo un aumento significativo de la escala de los seísmos (26-09-2011). Tras meses de seísmos, cuando se confirmó la erupción volcánica submarina (11-10-2011), se sucedieron las noticias a diario. Por su parte, las televisiones abrieron telediarios y dedicaron reportajes durante meses, poniendo el acento en el dramatismo de la situación. Entre esas, destacaron las imágenes de los peces muertos en la playa de La Restinga, que, a juicio de los vecinos, generar incluso problemas derivados asociados a cierta imagen de «inseguridad alimentaria»:

> «Al principio la gente ni comía pescado ni nada. Mi marido decía: ¡no! yo por si acaso no como porque eso puede estar mal… [...] ¡Sí! porque vimos un montón de peces todos muertos y todo… Bueno, ya eso dependía de cada quien.» (Fuente: V4.2018 Entrevista realizada durante el desarrollo del proyecto 2017REC23)

Durante meses, los medios de comunicación se dedicaron a difundir los problemas derivados del fenómeno sismo-volcánico en la isla, y las quejas y críticas de sus habitantes en ocasiones. Cuando las evidencias del fenómeno se reducían a enjambres sísmicos de baja intensidad, las noticias eran esencialmente de carácter informativo y divulgativo, a la vez que aportaban datos acerca de sismos, vulcanismo y medidas de autoprotección. En el momento en que los seísmos aumentan en frecuencia e intensidad, los medios de comunicación enfatizaban las probabilidades de que se sucediera una erupción y posibles desprendimientos. También reflejaron profusamente la llegada de cuerpos de seguridad y emergencias a la isla, mientras se criticaba la adopción de este tipo de medidas, por la «alarma social» que generaba. Además, los medios de comunicación se hicieron eco de la preocupación por los yacimientos arqueológicos del Julan –en el mismo municipio de El Pinar– cuando hablaron por primera vez de una posible erupción submarina, destacando informaciones científicas sobre el abombamiento y la deformación de la isla. Cuando se confirmó la erupción submarina (11-10-2011), las noticias se empaparon de datos y opiniones científicas, dado que la erupción misma fue objeto de discusión entre expertos de todo tipo. Al día siguiente, cuando se produjo la primera evacuación de La Restinga (12-10-2011), la prensa se dedicó a narrar profusamente este suceso durante días. La aparición de la «mancha verde» captada por el satélite Earth Observing-1 en el «Mar de Las Calmas», invadió todos los medios de comunicación. Tanto en la prensa nacional como regional, las noticias sobre los malos olores, posibles realojos y desalojos se sucedieron durante semanas; acompañadas del conflicto político que se estaba viviendo entre los representantes del gobierno insular y regional, a la vez que se criticaba la posible descoordinación interadministrativa. Por último, con el regreso de los evacuados a La Restinga (21-10-2011), la prensa se centró en las demandas de medidas

específicas dados los impactos generados, como fue la importancia del paro biológico mencionado anteriormente para la actividad pesquera.

En el marco del proyecto 2017REC23, tras entrevistar a la población entre el 2018 y el 2019 estudiando las estrategias de recuperación desplegadas haciendo frente a la crisis, detectamos una importante desafección entre los vecinos al respecto de la imagen transmitida sobre el suceso, sus consecuencias y sobre cómo lo vivió la población de la isla. Por ello, nos propusimos sistematizar y analizar el mayor número posible de noticias y publicaciones, tanto en papel como online, y creamos una base de datos en formato Excel, que abarca registros periodísticos desde el mes de julio de 2011 hasta marzo de 2012, aunque fue en diciembre cuando se dio por finalizada la crisis a nivel institucional. Además, a las entrevistas realizadas a los vecinos y responsables locales, sumamos otras tantas a periodistas y científicos.

El análisis de las noticias que aquí exponemos comprende el período que coincide con aquellas primeras publicaciones del fenómeno (22-07-2011), la erupción submarina y las evacuaciones practicadas en la población de La Restinga y Las Puntas (en el vecino municipio de Frontera), hasta que tiene lugar el primer realojo de los evacuados de La Restinga (21-10-2011). La base de datos nos ha servido para organizar tanto aspectos cuantitativos como cualitativos, en la producción de noticias. Éstas han sido clasificadas tanto por su estructura como por su contenido, desentrañando una inmensa cantidad de información numérica y descriptiva. Se han recogido aspectos generales, como la fecha de publicación y el periódico al que pertenecen; y aspectos estructurales donde detallamos el espacio que han ocupado los escritos en el periódico. Encasillamos cada noticia en su sección y/o temática correspondiente y orientación espacial del periódico, especificando su presencia en páginas completas, dobles o parciales, además de su posición superior o inferior en la página. Asimismo, dentro de los aspectos estructurales ha sido fundamental el registro de todos aquellos escritos localizados en las portadas, contraportadas y cara interior de portada. Por otro lado, se han organizado y catalogado los aspectos cualitativos de las publicaciones dando importancia al discurso e información, recogiendo los titulares, la presencia de subtítulos y contenido específico, una síntesis de la información aportada y los detalles que en ella apare-

cen. También registramos todas aquellas palabras claves sobre la información que ofrecían las publicaciones y su fuente u origen, señalando los diversos actores e instituciones políticas, referencias científicas, o representantes locales que en ellas intervinieron. Identificamos al autor de los escritos distinguiendo entre periodistas, editorial del propio periódico, nota de prensa, agencias de noticias, políticos, representantes administrativos o técnicos, y científicos o académicos. Y hemos tenido en cuenta la presencia de fotografías y el número de columnas en que se desarrolla la información, especificando el espacio de una única columna y la de los breves para demostrar el grado de importancia del acontecimiento en la prensa. El total de registros periodísticos analizados contiene 1066 publicaciones, de las cuales, 156 han sido portadas, 41 contraportadas y 45 cara interior de portada. Al respecto a las secciones, vimos que la mayoría, hasta 502 en el periodo comprendido, se clasificaron como fuera de sección, en páginas específicas y especiales denominadas como «Tema del día» o «Gente y Cultura». También nos hemos encontrado con 180 noticias en la sección de islas, seguidas 96 publicaciones de opinión y 61 en sociedad, principalmente en la prensa nacional. Solo se ha registrado una editorial y 21 publicaciones que ubicamos en sucesos, correspondiendo con las primeras publicaciones acerca de la anomalía sísmica en la isla.

En relación con el autor de firma, la mayoría de las publicaciones están firmadas por periodistas y/o agencias, 648 y 96 respectivamente. Mientras que sólo 9 fueron firmadas por científicos y/o académicos, a pesar de la excepcionalidad del evento. Las principales fuentes y protagonistas de las entradas periodísticas son las autoridades de la isla de El Hierro, el comité científico del Plan de Emergencias Volcánicas de Canarias (PEVOLCA), las autoridades del Gobierno de Canarias y ciertas voces locales, como el patrón mayor de la Cofradía de Pescadores «Nuestra Señora de Los Reyes» de La Restinga. A pesar de la magnitud con la que se presentó el evento durante los primeros meses de la crisis, cuando se daba por hecho que la erupción tendría lugar en tierra, prácticamente no hallamos noticias donde apareciera el Gobierno de España mencionado, lo que es sintomático de la dimensión regional de la gestión del evento. Por último, respecto del contenido visual, es destacable la atención prestada a la primera evacuación del pueblo (12-10-2011) y el posterior cierre del acceso a La Restinga

(16-10-2011), y la «mancha verde» –elegida posteriormente foto del año por la NASA– sobre el océano (13-10-2011). La llegada de la UME (29-09-2011) y la reapertura del túnel de Los Roquillos en Frontera (18-10-2011), también fueron objeto de atención gráfica.

De las entrevistas realizadas a periodistas, científicos y técnicos que vivieron el evento, se desprenden ciertas dificultades para llevar a cabo la cobertura del fenómeno sísmico y volcánico. La primera dificultad tiene que ver con el desconocimiento del acontecimiento en sí, porque las erupciones volcánicas no son habituales en las Islas Canarias ni tampoco en el territorio peninsular. De ahí que los periodistas entrevistados coincidieron en señalar la falta de formación para manejar esta situación, las dificultades para manejar la incertidumbre y el nerviosismo al ser testigo de un hito histórico. Varios entrevistados hablaron de la problemática en el uso de determinados conceptos, como por ejemplo erupción y terremoto, porque se considera que su significado se asocia con hechos catastróficos. A ello se añadía la «precaria» formación de los periodistas en materia de la divulgación científica. Finalmente, el ritmo o la evolución del fenómeno sísmico y volcánico, que es un proceso lento y poco predecible, que no encajaba con la producción diaria propia de los medios de comunicación. Algunas voces han llegado a afirmar que los periodistas iban buscando las fuentes que ellos consideraban, pues no se contaba con una rueda de prensa «genérica». Otros admitieron que se movían «entre lo que era información científica [...] y lo que era el alarmismo». Una investigadora lo expresaba de la siguiente manera:

> «¿Cómo gestionas la incertidumbre cuando no podemos predecir sino pronosticar? [...] ¿cómo decir que no sabes algo? ¿cómo transmitimos a la población la incertidumbre científica? ¿Cómo se comunican las crisis? [...] El periodista buscaba la opinión diferente». [...] (los periodistas) Te fuerzan a ser determinista y entonces te pillas los dedos. Nos íbamos pillando los dedos, pero es que fueron cuatro meses». (Fuente: C2.2020 Entrevista realizada durante el desarrollo del proyecto 2017REC23).

En el marco de las entrevistas realizadas a los vecinos y las conversaciones desarrolladas durante el trabajo de campo del proyecto, estos consideraban que las noticias diarias sobre los acontecimientos del fe-

nómeno sismo-volcánico estaban generando una importante alarma social e «informaban demasiado cuando todavía no había ninguna novedad». Muchos creen que sobredimensionaron el proceso, tal y como refería una vecina:

> «Es verdad que a mí me llegó alguna vez ese olor (azufre), pero no era una cosa continua, ni te mareaba como… Bueno, salieron tantas noticias exageradas que estábamos todos diciendo ¡qué exagerados son (los medios de comunicación), que no es verdad todo eso!» (Fuente: V6.2018).

Los habitantes de la isla también manifestaron que la cobertura mediática generó una publicidad negativa provocando el parón del sector turístico. Vecinos y representantes hoteleros de Las Puntas (Frontera) lo expresaban así:

> «Quizás por la información que ha ido llegando por parte de los medios de comunicación… ha sido muy alarmista y lo hemos sentido en la isla de El Hierro ahora con las cancelaciones de reservas de los turistas». (Fuente: A la Carta. RTVE del 13/11/2011).

> «Es verdad, cosa mala la propaganda que hicieron de La Restinga [...] porque tuvimos ahí unos años después del volcán, que tú decías ¡pero Dios! ¿qué pasa? ¡Si aquí ya no tenemos temblores, si aquí esto ya terminó! Pero parecía que ibas a Tenerife… y te preguntaban ¿de dónde eres? ¡Ah! ¿De dónde salió el volcán? ¿Y todavía sigue emanando lava o hay olores? Pero señora… que no, que eso ya pasó. Y (canarios) querían venir a La Restinga. ¡Ay! pero es que la agencia de viajes me dice que a La Restinga no, mejor que para otro punto de la isla. Eso sí que me daba pena y sentimiento porque nosotros vivíamos aquí, y hasta hace pocos años, La Restinga no volvió a resurgir en el turismo». (Fuente: V3.2018 Entrevista realizada durante el desarrollo del proyecto 2017REC23).

El descontento con los medios de comunicación fue tal, que hasta se habló de evitar que los periodistas informaran de nuevos terremotos:

> «Algunos habitantes, algunas autoridades me lo llegaron a pedir, compañeros de prensa [...] que, por favor, no retransmitiera a diario cada vez que había un sismo o lo que estaba pasando en El Hierro si no era novedad. Porque el turismo desapareció [...] Había miedo a la erupción, miedo a los derrumbes, miedo a los fenómenos geológi-

cos, pero los habitantes tenían miedo a la crisis económica». (Fuente: P1.2018).

4. Las consecuencias económicas y las estrategias de recomposición de la imagen del destino

Los datos de llegadas de turistas a la isla de El Hierro tras la crisis sismo-volcánica reflejan un importante descenso en el primer trimestre de 2012, a consecuencia del fenómeno vivido durante el último trimestre del año 2011. Comparativamente, durante el 2010 llegaron a la isla aproximadamente 7.000 visitantes; mientras que en todo el año 2012 se contabilizaron unas 2.000 llegadas, coincidiendo además con el peor año de la crisis económica española y la supresión de líneas de transporte con la isla. Desde el año 2014, coincidiendo con la recuperación de la crisis y la restitución de líneas marítimas con la isla, se inició una recuperación que (presumiblemente) se mantiene en la actualidad.



Gráfica 1. Fuente: elaboración propia a partir de los datos publicados por el ISTAC: turistas con destino principal El Hierro según lugares de residencia y períodos

Los establecimientos de restauración, hostelería, comercio de bienes y actividades turísticas y de transporte, también se vieron afectados

por el descenso en la llegada de turistas a la isla. Entre los negocios más perjudicados se encuentran las empresas de buceo, primero por la cancelación del XV Open Fotosub Internacional Isla de El Hierro, una de las competiciones abiertas de fotografía submarina más prestigiosas del mundo. Y, segundo por la imposibilidad de llevar a cabo actividades subacuáticas en el «Mar de Las Calmas». Algunas empresas cerraron temporalmente, otras siguieron ejerciendo su actividad en otras islas, como Tenerife; y algunas, las que menos, se trasladaron a otras costas de la isla. Todo ello provocó una caída en el volumen de negocio del cincuenta por ciento, quedando únicamente cinco de las diez iniciales (Acosta Armas, 2012:59-60, 62). La situación empujó al Gobierno de Canarias a aprobar por Decreto una serie de ayudas y medidas de carácter excepcional, para mitigar las pérdidas económicas y un cambio de rumbo en la estrategia de «venta» del destino, incorporando la «experiencia volcánica» a la imagen y la carta de productos de la isla. La estrategia de reactivación turística iniciada en 2013 incluyó la revisión y elaboración de una nueva imagen de marca del destino El Hierro. Tanto la imagen previa al evento como la actual, se han construido y proyectado bajo ideales de sostenibilidad. Pero la imagen antigua se apoyaba en la idea romántica de la naturaleza, compuesta por un collage de elementos icónicos que incidían en la singularidad, como por ejemplo La Sabina, el Faro de Orchilla, el Lagarto gigante de El Hierro, o el Roque de la Bonanza (De la Cruz Modino, 2004). La nueva imagen del destino emplea también recursos naturales, pero desde una perspectiva de espectacularidad escénica. Frente a las imágenes románticas (y congeladas en el tiempo) de cabreros o de ganaderas ordeñando cabras que plagaban antaño las guías de turismo de la isla, ahora aparece un turista-espectador que disfruta del paisaje volcánico. A ello se une la promoción de actividades turísticas y deportivas, como la travesía a nado del «Mar de las Calmas» o la Maratón Isla del Meridiano, que congregan a miles de aficionados y deportistas. La nueva imagen, que se gesta en medio de la declaración de la isla como «Geoparque», une el «nuevo» paisaje volcánico con la sensación de «inmensidad» y «espectacularidad» en las imágenes proyectadas. Además, se incide, mediante el mensaje verbal, de que se trata de «una isla con alma», compensando los valores de peligrosidad del paisaje ensalzado. Es decir, se trata de una «naturaleza dulcificada»,

romántica, aunque adaptada a los anhelos de reactivar el binomio turismo-servicios y adaptada al sistema (Santana Talavera 1997), y a las circunstancias vividas.

5. Conclusiones y reflexiones finales

A nuestro juicio, el papel jugado por los medios de comunicación no se entiende sin considerar que el medio ambiente, la naturaleza, componente clave para la industria turística (C. Henderson, 2006:96; González Herrera, 2013:17; Umpierre Prado, 2020), no es una idea estática, sino que está culturalmente construida (Cortés Vázquez, 2012/2019); aun cuando posea cierta fijeza en el imaginario y la mirada turística (Urry, 1990). Ambas, en un destino turístico como El Hierro, corresponden a construcciones discursivas sujetas a ejercicios de poder, que subyacen al modo en que el medio es representado (Cortés Vázquez, 2012/2019). La imagen del micro-destino de El Hierro se ha basado tradicionalmente en la idealización de la naturaleza como un remanso de paz y tranquilidad, bajo un modelo proyectado de conservación ambiental y sostenible. Desgraciadamente, la comunicación del fenómeno sísmico y volcánico, enfatizando los aspectos de peligrosidad y riesgo, provocó que la isla se proyectara (y fuera conocida) como aquella que «puede romperse en cualquier momento» (Santana Talavera *et al* 2013:5). Como una isla dotada de una naturaleza salvaje, indómita y peligrosa, aunque, luego, pasado el peligro, se dulcificara. En este caso, los medios de comunicación se revelaron en un factor clave promoviendo miedos e incertidumbres, e incidiendo en la percepción social del riesgo, que no sólo se relaciona con la exposición del contexto material sino también con las fragilidades sociales (Castro Correa *et al*. 2015).

El estudio de las perturbaciones ambientales azarosas o inesperadas, como las introducidas por una erupción volcánica, implica analizar los impactos económicos, sociales, ambientales, laborales y de reputación que hay que gestionar «porque forman parte del interés público y de la responsabilidad que las instituciones han de asumir ante el conjunto de la sociedad» (Salinas *et al*., 2016). Comprender cómo la población, o los distintos públicos (periodistas, científicos, vecinos, turistas, admi-

nistradores, etc.) contribuyen a construir y reciben la imagen del lugar y los discursos sobre el riesgo, es esencial en una buena estrategia de comunicación del riesgo. Dado que, cuando hablamos, en un contexto como el vivido, lo que manejamos no es la información sino el miedo.

Agradecimientos

Nuestro agradecimiento a todos los vecinos de La Restinga, y a los representantes y trabajadores de las administraciones públicas de la isla de El Hierro, que, durante el desarrollo de las labores de recogida de datos sobre el terreno han colaborado activamente con nosotras, aun reviviendo momentos tan complicados como los vividos. Queremos agradecer el apoyo y asesoramiento de Carmen Izquierdo Montoro, cuya contribución fue esencial para articular el análisis de los registros y el proceder periodístico. También a los miembros del comité científico que vivió de primera mano la erupción submarina, que nos han atendido durante los últimos años. Finalmente, debemos señalar que este trabajo ha sido realizado con fondos para investigación de la Fundación CajaCanarias y la Fundación Bancaria La Caixa; y su difusión también ha gozado del apoyo económico de la Fundación Ramón Areces, a través del XVII Concurso Nacional para la Adjudicación de Ayudas a la Investigación en Ciencias Sociales [Ref.: CISP17A5887].

Bibliografía

A la Carta. (2011, 13 noviembre). *Crónicas - Sobre el volcán* [Vídeo]. RTVE. Disponible en https://www.rtve.es/alacarta/videos/cronicas/cronicas-sobre-volcan/1248129/

Acosta Armas, L. (2012). *Análisis multidisciplinar del fenómeno sismo-volcánico de El Hierro* (Julio 2011). (Memoria del Proyecto de Fin de Carrera). Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona, España. Disponible en https://ddd.uab.cat/pub/trerecpro/2012/hdl_2072_204199/PFC_LauraAcostaArmas.pdf

Arteaga, C. y Tapia, R. (Eds.) (2015). «Vulnerabilidades y desastres socionaturales. Experiencias recientes en Chile». Santiago, Chi-

le: Editorial Universitaria. Disponible en http://repositorio.uchile.cl/handle/2250/136617

Caballeros Otero, R. y Zapata Martí, R. (1995). *The impacts of Natural disasters on developing economies: Implications for the international development and disaster community*. Washington, D.C., USA.

Canal InformativosTvc. (13 de diciembre de 2017). «Reportaje Volcán Tagoro. Buenos días, Canarias». [Archivo de video]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=JuHeSkbK1es a 27/11/2020.

Castro Correa, C.P., Rugiero De Souza, V., y Wynham Vasquez, K. (2015). «Los dirvers del riesgo en la ciudad de La Serena, Chile: exposición, vulnerabilidad subjetiva e institucional» En C. Arteaga y R. Tapia (Eds.), *Vulnerabilidades y desastres socionaturales. Experiencias recientes en Chile*). Editorial Universitaria: pp. 79-97. Disponible en http://repositorio.uchile.cl/handle/2250/136617

Cortes Vazquez, J. C. (2019). *Naturalezas en conflicto. Conservación ambiental y enfrentamiento social en el Parque Natural Cabo de Gata-Níjar*. Valencia: Neopàtria. (Trabajo original publicado en 2012).

De la Cruz Modino, R., Santana Talavera, Agustín, y Pascual Fernández, José. (2004). *Gestión De Los Recursos: Turismo, Usos Y Apropiación Del Patrimonio Natural*. La Laguna: [s.n.], Print.

De la Cruz Modino, R. (2008). *Turismo, pesca y gestión de recursos en la Reserva marina Punta de la Restinga-Mar de las Calmas (El Hierro, Islas Canarias) y el área natural protegida de las Islas Medas (l'Estartit, Girona)* (Tesis doctoral, Universidad de La Laguna)

-(2012) *Turismo, pesca y gestión de recursos. Aportaciones desde La Restinga y L'Estartit.* Premio Marqués de Lozoya. Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. ISBN: 978-84-8181-489-7.

Demografía de La Restinga (Tenerife). (2000—2019). [Conjunto de datos]. Foro Ciudad. Disponible en: https://www.foro-ciudad.com/tenerife/la-restinga/habitantes.html ,a 20/11/2020.

Earth Observatory. (23 de octubre de 2011). *El Hierro Submarine Eruption. Earth Observatory.* Disponible en: https://earthobser-

vatory.nasa.gov/images/76229/el-hierro-submarine-eruption , 27/11/2020.

Farré Coma, J. (2005). «Comunicación de riesgo y espirales del miedo.» *Comunicación y Sociedad*, 0 (3), 95-119. Disponible en http://www.comunicacionysociedad.cucsh.udg.mx/index.php/comsoc/article/view/4209/3969

Faulkner, B. (2001). «Towards a framework for tourism disaster management», *Tourism Management*, 22, 135-147.

Faulkner, B. y Vikulov, S. (2001). «Katherine washed out one day, back on track the next: a post-mortem of a tourism disaster», *Tourism Management*, 22, 331-334.

Galván Tudela, A. (2003). «Sobre las culturas de la mar: prácticas y saberes de los pescadores de La Restinga», *El Pajar: Cuaderno de Etnografía Canaria* (Ejemplar dedicado a: La cultura de la mar), 0 (15), pp. 108-117. ISSN 1136-4467.

Ghaderi, Z., Som, A. P. M. y Henderson, J. C. (2012). «Tourism crises and island destinations: Experiences in Penang, Malaysia», *Tourism Management Perspectives*, 2-3, 79-84.

González, A. (15 de octubre de 2011). «En un futuro, Fuerteventura y Lanzarote quedarán sumergidas». La Provincia. Disponible en: https://www.laprovincia.es/portada/2011/10/15/futuro-fuerteventura-lanzarote-quedaran-sumergidas/408249.html

González Harbour, B. (01 de mayo de 2020). «Cinco fallos y cuatro aciertos del Gobierno en la comunicación de esta crisis». El País. Disponible en: https://elpais.com/sociedad/2020-04-30/cinco-fallos-y-cuatro-aciertos-del-gobierno-en-la-comunicacion-de-esta-crisis.html

González Herrera, M. R. (2013). *Manual gestión ambiental en el turismo y la hostelería*. Editorial CEP, S.L. Disponible en https://elibro-net.accedys2.bbtk.ull.es/es/lc/bull/titulos/50659

Henderson, J. C. (2007). «Environmental Tourism Crises». En B. Heinemann (Ed.), *Tourism Crises: Causes, Consequences and Management*. (pp. 87-100). Routledge.

Instituto Canario de Estadística (ISTAC). (2009—2015). Turistas con destino principal El Hierro según lugares de residencia y periodos. [Conjunto de datos]. Instituto Canario de Estadística (ISTAC). Disponible en: http://www.gobiernodecanarias.org/istac/jaxi-istac/tabla.do , a 13/09/2020.

Instituto Geográfico Nacional (IGN). (s.f.). «Sismicidad en El Hierro». Gobierno de España. Disponible en: https://www.ign.es/web/resources/sismologia/tproximos/sismotectonica/pag_sismotectonicas/can_el_hierro.html , a 27/11/2020.

Jones, T. E. (2016). «Evolving approaches to volcanic tourism crisis management: An investigation of long-term recovery models at Toya-Usu Geopark», *Journal of Hospitality and Tourism Management*, 28, 31—40. Disponible en https://doi.org/10.1016/j.jhtm.2016.04.005

RezaI, A., Talor, l., Foley, D. (2018) «Economic Growth, Income Distribution, and Climate Change», *Ecological Economics*, 146, 164-172.

Ritchie, B. W. (2004). «Chaos, crises and disasters: a strategic approach to crisis management in the tourism industry», *Tourism Management*, 25, 669-683.

Rodríguez Teijeiro, A. (2009). *El proceso de comunicación mediática del caso Prestige: efectos sobre la percepción social de la población afectada*. (Tesis doctoral). Universidad de A Coruña, España.

Salinas Ramos, F., Chivite, M., Muñoz, N. (2016) Presentación del número 'Responsabilidad Social, Administración Pública y Buen Gobierno'. CIRIEC-España, «Revista de Economía Pública, Social y Cooperativa», 0 (87), 5-10. Disponible en: http://ciriec-revistaeconomia.es/wp-content/uploads/CIRIEC_8700_presentacion.pdf

Santana Talavera, A. (1997). *Antropología y Turismo. ¿Nuevas hordas, viejas culturas?* Editorial Ariel. ISBN: 84-344-2209-3

Santana Talavera, A., Parra Lopez, E., De la Cruz Modino, R., Melgar Ramírez, S., DÍAZ Domínguez, C., y Pascual-FERNÁNDEZ, J. J. (2013). *Plan de reactivación integral turístico de la Isla de El Hierro* (PRITIEH 2013).

Toya, H. y Skidmore, M. (2007). «Economic development and the impacts of natural disasters», *Economics Letters*, 94, 20-25.

Umpierre Prado, L. (4 de junio de 2020) *Turismo y Medio Ambiente. Entorno turístico*. Disponible en: https://www.entornoturistico.com/turismo-y-medio-ambiente/

Urry, J. (1990). *The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Societies*. London, Sage.

Villalba Moreno, E. (2012). *La Erupción de El Hierro*. Boletín de la Real Sociedad Económica de Amigos del País de Tenerife, 0 (1), 17-46.

VV.AA. (2015). *Itinerarios didácticos y geopatrimoniales por la isla de El Hierro*. Ed, Estela Escobar Lahoz. ISBN:978-84-606-9462-5.

UN RETO SOCIO-CIENTÍFICO TRANSDISCIPLINAR PARA LA ANTROPOLOGÍA AMBIENTAL: LA SALVAGUARDA DEL PATRIMONIO ARRIERO Y CARRETERIL COMO ALTERNATIVA ECO-CULTURAL AL PROCESO DE DESPOBLACIÓN RURAL EN LAS SIERRAS DE GREDOS (ÁVILA, ESPAÑA)

Jesús Moreno Arriba. Universidad de Salamanca (USAL),
jmorenoarriba@hotmail.com

1. Introducción

En un contexto mundial globalizado, el modelo de desarrollo imperante desde hace décadas, tendente a la concentración y al crecimiento de las grandes aglomeraciones urbanas, junto a las condiciones de competitividad impuestas a los espacios productivos en la segunda mitad del siglo XX en España, provocaron la crisis definitiva de los sistemas tradicionales rurales, acarreando una profunda crisis demográfica, que ha resultado especialmente grave en muchas de las provincias españolas interiores.



Imagen 1. Transformaciones geodemográficas de la población total en la comarca de El Barco (1950-2010). Fuente: elaboración propia.

Dentro de este precario marco estructural, generalizado para la inmensa mayoría del medio rural ibérico, las áreas de montaña, con condiciones ecológicas y agronómicas más adversas, eminentemente agrarias y económicamente en declive, el caso de las tierras de las sierras de Gredos abulenses (Ávila, España), no escapan a la corriente general. La crisis de despoblación, pese a la aplicación desde hace lustros de programas públicos de desarrollo rural, «con el objetivo de encontrar soluciones a los problemas de marginación y pobreza, fomentar actividades alternativas y detener el avanzado proceso de despoblación que se inició a mediados del siglo XX» (Sánchez, 2004:126), se continúa hoy transformada en una crisis de fuerte envejecimiento y agotamiento demográfico (imágenes 1 y 2):

> «Surge así el concepto de zona desfavorecida (Directiva 75/368/CEE) que se aplica a tres tipos de municipios: los situados en áreas de montaña, los que sufren riesgo de despoblación y los que padecen alguna limitación específica de carácter ecológico o agrícola. Las zonas desfavorecidas suponen el 76% del territorio español, el 80% de las tierras agrícolas y el 38% de la población» (Sánchez, 2004:126).

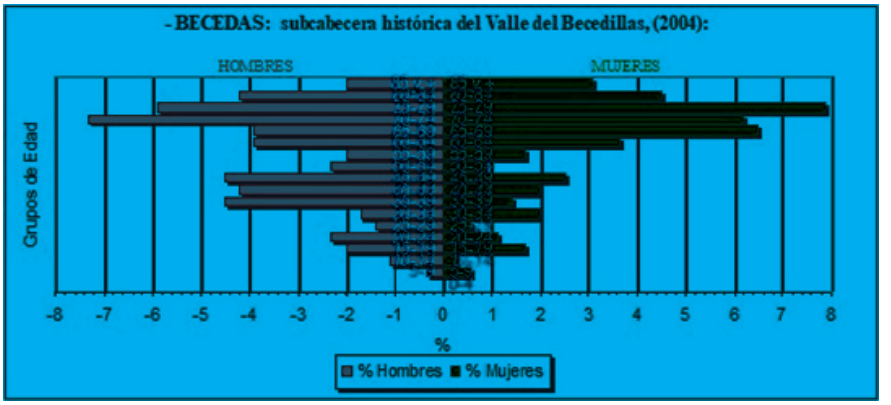


Imagen 2. Distribución de la población por edad y sexo del municipio altotormesino de Becedas (2004). Fuente: Instituto Nacional de Estadística (INE). Elaboración propia.

En consecuencia, en este contexto socio-territorial, uno de los grandes e inaplazables retos socio-científicos transdisciplinares de este primer cuarto del siglo XXI es la salvaguarda y puesta en valor de todos los elementos que conforman la inestimable riqueza y pluralidad del patrimonio socio-natural y/o eco-social común rural, tanto material como inmaterial.

Todo ello, con el fin de encauzar de forma armoniosa los nuevos usos del suelo sin destruir los recursos naturales y eco-culturales tradicionales locales, contribuyendo así a cimentar los pilares para la reconstrucción de un nuevo sistema socio-territorial y socio-demográfico más equilibrado que el vigente (imagen 2); mediante, entre otras imprescindibles cuestiones, una gestión inter-, multi- y transdisciplinaria, participativa, colaborativa, integral y sustentable (medioambiental, socio-económica y socio-culturalmente).

Por tanto, en este ensayo se plantea la necesidad de articular estratégicamente los aspectos ambientales, económicos y sociales, como formula el concepto de sustentabilidad integral adoptado y asumido en este trabajo de investigación:

> «Un compromiso efectivo de contribuir a la conformación de una nueva etapa civilizatoria, basada en el conocimiento, que armonice la vida de los seres humanos consigo mismos y entre sí, que promueva el

> desarrollo socioeconómico con equidad y practique una actitud respetuosa del medio ambiente para conservar en el largo plazo la vitalidad y diversidad de nuestro planeta [...] como un conjunto de relaciones entre sistemas (naturales y sociales), dinámica de procesos (energía, materia e información) y escalas de valores (ideas, ética, etc.)» (Jiménez Herrero, 2000:109).

2. Marco teórico-conceptual de la investigación

Durante la segunda mitad del siglo XX, en el ámbito del desarrollo se han venido produciendo patentes muestras del reduccionismo epistemológico, teórico-conceptual y empírico-metodológico del llamado pensamiento oficial, para interiorizar y cambiar el discurso y las prácticas en torno a muchos de los retos más acuciantes que actualmente condicionan el bienestar de los seres humanos y la proyección de este hacia las futuras generaciones.

No obstante, en las últimas décadas, al socaire de un conjunto de posicionamientos críticos que cuestionan abiertamente la capacidad del crecimiento económico para superar el subdesarrollo y ante las catastróficas consecuencias producidas por el proceso de «maldesarrollo» (Amín, 1990; Slim, 1998; Tortosa, 2001), desde una mirada postdesarrollista se han abierto paso distintos modelos alternativos (teorías para el gobierno de los comunes de Elinor Ostrom, etnodesarrollo, participación, empoderamiento, ecología política, agroecología, diálogo/ecología de saberes, interculturalidad o la sustentabilidad integral, entre otros).

Dentro de su diversidad, todos estos enfoques emergentes cuestionan ideas, conceptos y teorías de ese pensamiento del desarrollo oficial hegemónico, eurocéntrico, neocolonialista y asimétrico; instaurado tras la II Guerra Mundial, bajo la doctrina Truman, y cuyos axiomas fueron asumidos por los estudios y la industria del desarrollo, así como delineados para aplicar un conjunto de políticas, instrumentos e indicadores para superar el subdesarrollo y alcanzar aquella «deseada» condición del desarrollo. A lo largo de estos últimos decenios, no solo los subdesarrollados y/o en vías de desarrollo, sino prácticamente

todos los países/estados han intentado acatar ese supuesto recorrido lineal.

2.1. España: vuelta a la mina, neoextractivismo y/o nueva región de sacrificio

Como señalan los coordinadores de nuestro simposio, (S02) «Retos éticos y Políticos de la Antropología Ambiental», Olatz González Abrisketa y José Antonio Cortés Vázquez, en sus reflexiones en torno a las principales temáticas-problemáticas a abordar en el simposio:

> «En las dos últimas décadas, la naturaleza y el medio ambiente han pasado de ser considerados como meros entornos de adaptación, más o menos generosos ante las demandas humanas, a convertirse en agentes clave de cualquier ecuación política. Una muestra de ello es el artículo recientemente publicado en la revista *Science* sobre los llamados «derechos de la naturaleza», donde se explica su necesidad y se analizan las dificultades de implantación jurídica y las vías para superarlas (Chapron, Guillaume *et al*. 2019: s.p.). […] Sin embargo, tanto la ética moderna, centrada en el individuo, como nuestros sistemas de gobierno, basados en la configuración territorial del estado-nación y en una lógica económica neoliberal y autoritaria, ofrecen pocas salidas para la resolución de esta crisis» (González Abrisketa y Cortés Vázquez 2019: s.p.).

En este contexto socioeconómico, sociopolítico y/o socioambiental, como se explica en el reportaje monográfico titulado «La vuelta a la mina», publicado en el diario *El País*, por cuya gran trascendencia, a continuación, se parafrasea y/o glosa *in extenso*, España vuelve a abrir minas. Con la mítica mina de Riotinto a la cabeza, hay más de una veintena de proyectos en marcha para explotar cobre, wolframio, zinc, plomo o uranio. La crisis económica y el apoyo de las Administraciones juegan a su favor; en contra, las turbulencias del mercado internacional de los metales y las advertencias de quienes recuerdan desastres medioambientales como el de Aznalcóllar.

En el año 2015 ya existían seis minas metálicas abiertas y otra veintena de proyectos para sacar tanto los minerales referidos anteriormente o hasta tierras raras, repartidos por Andalucía, Castilla-La Mancha, Castilla y León, Extremadura, Galicia o Murcia.

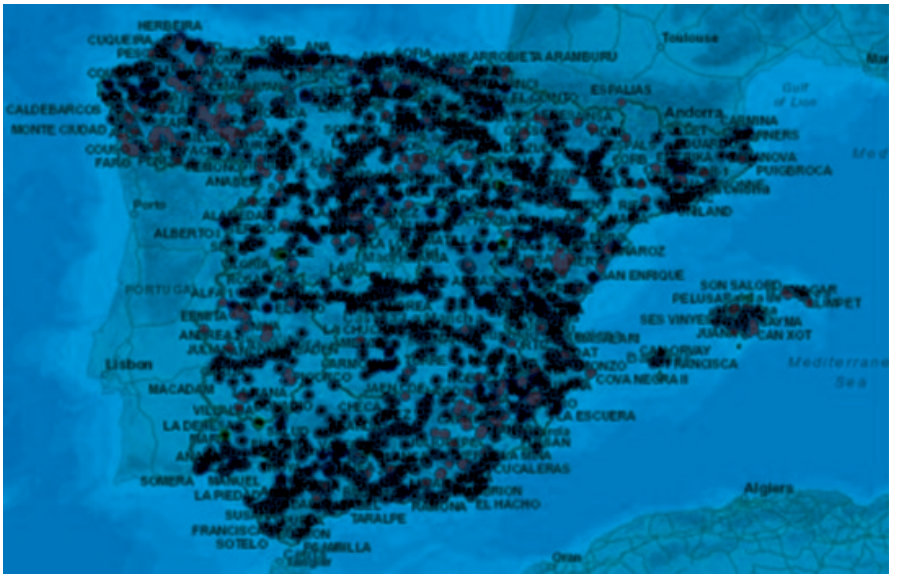


Imagen 3. Ubicación de las explotaciones mineras actuales en España (2017):

Fuente: En Méndez Álvarez, Irene (2017) Proyectos mineros en Castilla y León (Trabajo de Grado en Administración). Bilbao: UPV/EHU. Disponible en: http://www.ehu.eus/ehusfera/derecho-administrativo/files/2013/06/Proyectos-mineros-en-CyL.pdf

Sin embargo, por mucho que se insista en que todo se puede compatibilizar, son evidentes las tensiones que existen entre la legislación medioambiental europea —con la Normativa Marco del Agua, por ejemplo— y la de las materias primas. Así,

> «'Es muy probable que las leyes y restricciones ambientales se estén debilitando en favor de un acceso fácil y rápido a las zonas mineras. Me temo que los aspectos ambientales se mantendrán muy por detrás de los intereses comerciales de las empresas involucradas', opina el experto alemán en energía Werner Zittel, de la Fundación Ludwig Boelkow. Y añade: 'En qué medida los políticos favorecerán los aspectos ambientales dependerá sobre todo de la presión pública'» (*El País* 2015: s.p.).



Imagen 4. El contexto eco-social de los proyectos mineros de feldespato y/o biotita en la provincia de Ávila:

Fuente: Composición propia a partir de imágenes tomadas del sitio web: http://cepedadelamora.blogspot.com/2017/03/los-pueblos-de-avila-se-movilizan-en.html.

2.2. Territorialidades otras para la sustentabilidad integral de los territorios

Porto-Gonçalves (2001) habla de una «Nueva Geografía» que, convergiendo con Cadena, y Blaser (2018), reconoce que el planeta es uno, pero los mundos son muchos. El territorio y el terruño son un locus; un espacio en el que se asienta la cultura apropiándose la tierra: simbolizándola, significándola, marcándola, geografiándola. En este marco, frente a la globalización económica, que resulta totalmente insustentable porque desvaloriza a la naturaleza, al tiempo que desterritorializa y desarraiga a la cultura de su lugar frente al mercado, hoy se reafirman

las geografías de las culturas, generando una «tensión de territorialidades» (Porto-Gonçalves 2001:10).

Desde esta perspectiva, el territorio debe ser pensado como la manifestación objetivada de una determinada configuración social, no exenta de conflictos, que involucran a una diversidad de actores, los cuales comparten el espacio en sus diferentes escalas. En este sentido, Porto-Gonçalves (2002), introduce una interesante y práctica distinción entre territorio, territorialización y territorialidad:

> «El territorio es una categoría densa que presupone un espacio geográfico que es apropiado, y ese proceso de apropiación —territorialización— crea las condiciones para las identidades —territorialidades— las cuales están inscritas en procesos, siendo por tanto dinámicas y cambiantes, materializando en cada momento un determinado orden, una determinada configuración territorial, una topología social» (Porto-Gonçalves, 2002:230).

Por consiguiente, estamos frente a un mundo en búsqueda de nuevas territorialidades reales y realizables, de territorialidades otras. Y parece que esto lo comprenden muchos movimientos sociales mejor que los Estados. De esta manera, lo que está en juego con la resiliencia, resistencia y re-existencia que estos grupos presentan a la desterritorialización de la globalización neoliberal es una verdadera reinvención de otras racionalidades territorializadas (imagen 5). Al hacerlo, «redefinen el ambiente y sus identidades culturales con el objetivo de construir mundos sustentables» (Escobar 2014:93). No en balde, es en estos espacios locales donde «no solo se incuban, sino que se experimentan y analizan nuevos imaginarios e ideas acerca de cómo reensamblar lo socio-natural» (Escobar, 2010:46-47).

Estas reinvenciones socio-territoriales y geo-antropológicas concuerdan con la noción de sustentabilidad integral definida por Jiménez Herrero (2000:109) y asumida en este ensayo. Como sintetizó Foucault (1979), tienen fuertes implicaciones de orden político al menos de otro orden al que hasta ahora predominaba.

En consecuencia, en esta comunicación, una vez más, se alerta de la urgencia de encontrar alternativas otras al desarrollo convencional hegemónico; que, para este caso de estudio, puedan colaborar a mitigar el, aparentemente, ya irreversible proceso de despoblación, en-

vejecimiento, despoblamiento y desertización socioespacial rural del territorio gredense.



Imagen 5. Carteles de los eventos socioculturales organizados por varias de las asociaciones para la salvaguardia de la memoria histórica-cultural de las reales cabañas de carreteros castellanas-leonesas:

Fuente: Real Cabaña de Carreteros de Gredos (izquierda y centro) y Junta y Hermandad de la Cabaña Real de Carreteros Burgos-Soria (derecha).

2.3. La antropología ambiental: ciencia idónea para descubrir alternativas hacia la sustentabilidad integral

En consecuencia, este incipiente trabajo de investigación se centra en el estudio y recuperación socio-ecológica, socioeconómica y/o socioculturalmente de la memoria documental, geo-histórica y geo-antropológica de la Real Cabaña de Carreteros y la arriería en el área del conjunto de las sierras de Gredos y su entorno de referencia, como una posible alternativa otra y desde una óptica propia de la Antropología Ambiental, luego que, entre otros:

> «Sin duda, ese es uno de los valores que todos, independientemente de donde vivamos, no nos deberíamos permitir perder. No podemos privar a las futuras generaciones de ese ingente patrimonio, porque esas son nuestras raíces. Nuestra arquitectura popular, nuestras tradi-

> ciones y costumbres, nuestros paisajes y […] nuestro modo de vida» (*The Ecologist,* 2019: s.p.).

En este orden de ideas, del modo que reseñan González Abrisketa y Cortés Vázquez (2019):

> «La antropología, por su atención a otras formas de habitar y relacionarse con la naturaleza y de concebirse humano, así como por su capacidad para comprender las relaciones de poder que sustentan nuestras relaciones humano-ambientales hegemónicas, es una disciplina privilegiada desde la que afrontar los dilemas éticos y políticos que presenta la crisis ecológica, ofrecer pensamientos y acciones alternativas y urdir alianzas con otros saberes, colectivos y seres que nos permitan esquivar los escenarios más pesimistas, que hablan de un deterioro generalizado del medio ambiente en este mismo siglo y de consecuencias catastróficas a todos los niveles. […] Al tratarse precisamente de fenómenos emergentes y diversos que atraviesan y establecen puentes entre distintos ámbitos de la vida social, la antropología se perfila como la disciplina idónea para poder analizarlos y comprenderlos en su complejidad» (González Abrisketa y Cortés Vázquez, 2019: s.p.).

Con este objetivo, en los capítulos V y VI de este manuscrito se aporta una sucinta reseña de la Real Cabaña de Carreteros de Gredos, así como de algunas de las comarcas o municipios gredeños en los que la arriería tuvo, en algún momento de su historia, una presencia eco-cultural destacada. Todo ello, «aunque solo sea por dejar constancia de su paso por nuestra historia, contribuyendo con su labor impagable al desarrollo de nuestra tierra, creando riqueza, pero también acervo eco-cultural y, en definitiva, contribuyendo a ser como somos» (Palomar del Río y Merino de la Puente, 2010:6).

En este proceso deben intervenir decisivamente «las disposiciones jurídico-administrativas y las políticas culturales, la incorporación de nuevas disciplinas y profesionales, y la sensibilización y demandas sociales en la protección y gestión del patrimonio cultural» (Arnáiz-Alonso, 2016:2).

2.4. Salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial (PCI)

El patrimonio cultural inmaterial (en adelante PCI) es compartido por los miembros de sociedades, es un patrimonio cultural de grupos, de comunidades o en uso por parte de individuos pertenecientes a colectividades que habitan en áreas geográficas, históricas y socio-culturales determinadas, caracterizadas por estilos de vida o de organización propios. Por tanto, además de constituir una argamasa que unifica a colectivos a lo largo de su historia, cumple también funciones de adaptación eco-social/cultural al medio físico, de regulación de los sistemas económicos y modos de vida tradicionales, etc.; como se expondrá más adelante en los capítulos V y VI.

De este modo, la Convención de la UNESCO para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial (2003) ha impulsado novedosas iniciativas, que deben contribuir a posibilitar la transmisión y continuidad del acervo eco-cultural tradicional local, siempre de acuerdo con los intereses del colectivo social que lo detenta. Por su parte, la Ley 12/2002 de 11 de julio del Patrimonio Cultural de Castilla y León especifica como bienes integrantes del PCI:

> «Los lugares y los bienes muebles e inmuebles, así como las actividades, conocimientos, prácticas, trabajos y manifestaciones culturales transmitidos oral o consuetudinariamente que sean expresiones simbólicas o significativas de costumbres tradicionales o formas de vida en las que se reconozca un colectivo, o que constituyan un elemento de vinculación o relación social originarios […]» (BOCYL, Ley 12/2002, 2002, art. 62:23).

3. Metodología de la investigación

De este modo, en esta investigación, aún en ciernes, se implementará una metodología de investigación cualitativa inter-, multi- y transdisciplinar, que busca conjugar el empleo de diversos aspectos, métodos y técnicas de tres disciplinas científicas como la Antropología, la Geografía y la Historia. No obstante, los primeros resultados de este ensayo, que se presentan en esta comunicación, básicamente están sus-

tentados en una revisión bibliográfica y documental sobre el territorio y las temáticas-problemáticas de estudio.

Las bases metodológicas trataran de combinar los principios de la antropología activista desarrollada por Hale (2008) y Speed (2006) con el propósito de contribuir a una «antropología descolonizante y descolonizada» (Harrison, 1991). De este modo, mediante la negociación recíproca de intereses académicos y políticos, será posible generar una «novedosa mixtura de teoría y práctica» (Escobar, 1993:386) en el ejercicio del proceso y las prácticas etnográficas, que se traduzcan en «fases de investigación empírica, de teorización académica y de transferencia de praxis política» (Dietz, 2009:111-112).

Como investigador, intentaré que esta transferencia no se reduzca a un simple acto de concienciación, sino que constituya un intercambio entre dos formas de conocimiento: los saberes locales generados y poseídos por los expertos vernáculos de su propio mundo de vida y el conocimiento geo-antropológico producido por el «experto» académico. Para implementar esta práctica metodológica, una vez más, deberá resultar un factor clave mi doble mirada como geoantropólogo y persona muy vinculada al mundo rural agrario, por mi ascendencia de pequeños campesinos y pastores trashumantes de la encrucijada socioespacial de las sierras de Gredos (provincia de Ávila) y de Béjar-Candelario-El Calvitero (Salamanca).



Imagen 6. El autor de esta comunicación, colaborando durante su niñez, como trillique, con sus ascendientes maternos en la labor agrícola tradicional de la trilla, en las eras del pueblo altotormesino de Neila de San Miguel:

Fuente: José Arriba García (tío materno del autor). Agosto de 1984.

4. Área de estudio: las sierras de Gredos y su entorno geo-histórico

En la articulación del territorio de la actual provincia de Ávila resalta el protagonismo de tres grandes bloques estructurales, unidades mayores del relieve del interior de la Península Ibérica; que, a su vez, por una serie de fracturas tectónicas transversales, se subdividen en otras menores, rompiendo la continuidad de la cordillera, compartimentando el territorio y aportando diversidad y riqueza al patrimonio eco-cultural abulense. Estos tres conjuntos son: el Sistema Central y dos cuencas sedimentarias, la del Tajo, al sur, y la del Duero, al norte (imagen 7).

4.1 El Sistema Central: barrera orográfica y encrucijada de caminos

El Sistema Central se emplaza como una cadena montañosa que actúa como barrera orográfica y divisoria de las cuencas hidrográficas de los ríos Duero y Tajo, al mismo tiempo que encrucijada de caminos entre las mesetas ibéricas norte y sur. La organización geográfica de esta cordillera responde a un sistema de bloques hundidos (*graben*) o fosas y de bloques levantados (*horst*) o sierras, como las de Ayllón, Somosierra y Guadarrama, al nordeste; Peña de Francia, Gata, Estrella y Lousa, al suroeste; y la Sierra de Gredos, al sur.



Imagen 7. Localización geográfica del Sistema Central y la Sierra de Gredos:

Fuente: Salinas Bellver, Salvador (1988) Atlas de Geografía Universal: Madrid: Publicado por el autor.

4.1.1. Las sierras de Gredos: un espacio geográfico intermedio de relación

En la orografía de las sierras de Gredos domina el estilo tectónico de fractura, que origina un sistema de horst-graven de grandes proporciones. Estas fracturas N-W y S-N se comportan como transversales a las principales alineaciones E-W, lo que produce interrupciones en forma de puertos o collados, así como acentuadas alteraciones zonales de su relieve y altitud relativa. Por tanto, estas propiedades geográficas estructurales representan importantes soluciones de continuidad que históricamente han posibilitado las comunicaciones norte-sur entre ambas mesetas peninsulares; caracterizando a este heterogéneo espacio regional intermedio como de transición, de contacto y/o de relación para áreas de economías divergentes pero complementarias.

Asimismo, en este texto no se considera como Sierra de Gredos a un único enclave perfectamente delimitado espacialmente en el corazón del Macizo Central, sino que indistintamente se emplea el término sierras de Gredos, puesto que, convergiendo con Martínez de Pisón:

> «Pese a la individualidad de Gredos, derivada de su mole maciza, su altitud y su esculpido, la Sierra debe entenderse en este conjunto territorial, al que pertenece, y en el que pueden explicarse mejor su naturaleza y sus funciones. El mejor modo de entenderla y de encauzar los usos del espacio, requiere situarla en su entorno, con el que mantiene múltiples relaciones y del que depende directamente en complementariedad funcional. El área de Gredos es un conjunto que posee un núcleo territorial y cualitativo, la Sierra de Gredos, unos valles adyacentes y unas sierras que lo prolongan y enmarcan» (Martínez de Pisón, 1990:19-20).

Por otra parte, como afirma Martínez de Pisón (2004:45), los ríos tienen, en primer lugar, una evidente entidad como ejes de culturas, de civilizaciones, de caminos; segundo, como soportes de células de comarcas funcionales; tercero, por la misma posibilidad del básico uso del agua y, cuarto, por la adaptación del sistema territorial humano a los sistemas múltiples interconectados como canales terrestres de sus redes de valles en cada cuenca hidrográfica, dando lugar a entidades históricas asociadas a regiones físicas, caso de la institución medieval

del Señorío de Valdecorneja, con gran parte de su germen territorial en las cuencas de cabecera de los altos Tormes (Duero) y Alberche (Tajo).

4.2. Comunidad de Villa y Tierra de Piedrahíta: el Sexmo de La Sierra

El Señorío de Valdecorneja fue una unidad político-administrativa medieval erigida en el territorio del valle del Corneja, cuya cabecera histórica, la villa de Piedrahíta, se organizaba en una comunidad de villa y tierra, que ocupaba parte del sector territorial occidental del alfoz de la actual provincia de Ávila. Dentro de esta estructura socio-jurídica se podían distinguir dos comarcas naturales bien contrastadas: Lo Llano y La Sierra. En la segunda, se integraba gran parte del territorio de los valles superiores del Tormes y del Alberche y en cuyo contexto destacaría la creciente importancia de los servicios de transporte, en el tránsito de la Edad Media a la Moderna:

> «El transporte era el servicio mejor organizado en la villa y tierra, hasta tal punto que, además de cubrir las necesidades internas, las carretas del sexmo de La Sierra (concejos de Navarredonda, Hoyos del Espino, San Martín del Pimpollar, San Martín de la Vega y La Garganta del Villar) se contrataban para realizar servicios de transporte en lugares bastante alejados. Las bases de la carretería en la Edad Media eran los pinares, la industria de construcción de carretas, y la abundancia de ganado muy adecuado para el tiro. Muchas carretas acompañaban a los ganados cuando trashumaban a Extremadura, y así también llevaban uncidos las vacas y bueyes, pero con la diferencia que estos animales producían un beneficio añadido: al ir a Extremadura los ganaderos llevaban en las carretas paños, cueros y productos artesanales de El Barco de Ávila, Piedrahíta y La Horcajada, que no habían podido ser vendidos en sus ferias, y a la vuelta volvían las carretas cargadas de productos extremeños y de las tierras de las villas de Candeleda, Arenas de San Pedro y Mombeltrán y de la ciudad de Plasencia» (Luis López, 1987:449-450).

4.3. La multiactividad: base eco-cultural de la economía rural de subsistencia

Como en Gredos ha ocurrido en otros períodos ulteriores de su historia, el más reciente desembocaría en el éxodo rural contemporáneo iniciado a partir de la segunda mitad de la centuria pasada (imágenes 1 y 2), una explosión vegetativa a finales del siglo XV («la multiplicación de la gente») con una subsecuente presión demográfica sobre la escasa tierra disponible, provocará una disrupción socio-ecológica; quebrando el complejo equilibrio entre la población y los recursos naturales locales. Ello dificultó aún más la subsistencia de las precarias economías domésticas del pequeño campesinado; quienes ahora «tendrán que buscar otras soluciones o emigrar» (Martín García, 2008:378).

Como ha estudiado Martín García (2008:381), la actividad carreteril lograría integrar todos los recursos de la zona y todos sus esfuerzos en una actividad empresarial única, y aunque compleja, encontró esta solución eco-social. Esta salida les iba a permitir combinar de forma integral (ecológica, económica y socialmente) las labores agrosilvopastoriles con el desarrollo del transporte y el comercio carretero, tanto a cortas como a largas distancias.

De esta manera, las carretas que acompañaban desde tiempo atrás a los ganados trashumantes, cargadas de madera o de trigo, para traer mercancías a la villa o a los pueblos de la tierra aportaron el modelo. Y, paulatinamente, la carretería, que permitía combinar la trashumancia del ganado, la saca de la madera, el transporte de mercancías y la comercialización de productos se convirtió durante el siglo XVI en la actividad fundamental de muchos vecinos y pueblos del sexmo de La Sierra.

Así, «permitió mantener a largo plazo el ritmo de crecimiento de los pueblos de La Sierra en el siglo XVI y durante los siguientes en la Edad Moderna (Martín García, 2008:381). La multiactividad actuó como solución eco-social/cultural endógena de carácter socioeconómico, posibilitando a las unidades domésticas gredinas, como «ocurría en otras zonas de montaña» (Ortega Valcárcel, 1974:137), combinar las labores agrícolas, ganaderas, forestales, el transporte y el comercio, frente a los pobres ingresos «que se podían obtener de unas explota-

ciones agrarias generalmente pequeñas y poco intensivas» (Llorente Pinto, 1995:142).

5. La Real Cabaña de Carreteros: la edad de oro del Alto Gredos Norte

A la vocación pinariega para el tráfico carreteril del Alto Gredos Norte, a finales del siglo XV se sumaría un hecho político-jurídico decisivo para el definitivo desarrollo de la carretería:

> «Los privilegios de carácter general concedidos por los reyes a los carreteros con el fin de desarrollar el transporte en el reino y poder contar con sus servicios en caso de necesidad: transporte de armas e impedimenta en caso de guerra y artículos de consumo para abastecimiento de ciudades en tiempos de paz. A tal fin, por una ley fechada en Medina del Campo en 1497, los Reyes Católicos aseguraban a todos los carreteros el tránsito libre de sus carretas por los términos de todas las ciudades, villas y lugares del reino» (Martín García, Gonzalo 2008:379).

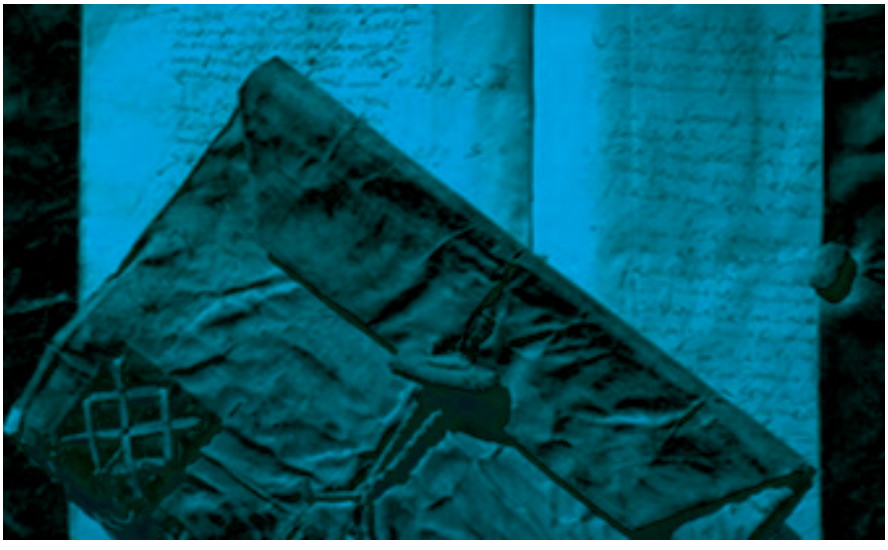


Imagen 8. Detalle de uno de los libros de piel de cordero pertenecientes al Archivo Municipal de Navarredonda de Gredos. En estos manuscritos se recogen los privilegios de los carreteros reales del sexmo de La Sierra:
Fuente: imagen tomada del sitio web: https://navarredondadegredos.net/historia/.

5.1. Origen y desarrollo de la carretería real: los privilegios reales

A finales de la Edad Media «se agrupan las diferentes cofradías del reino y se erige a la Real Cabaña de Carretería como corporación gremial de todas ellas» (Mangas Navas, 1981:284). Para Gil Crespo (1957), su posible origen se basaría en que:

> «Al centralizar en la Edad Moderna, los Reyes Católicos, los organismos gubernamentales y al dar nuevas normas, para la buena organización económica, no es de extrañar que legislasen sobre las funciones y privilegios de un organismo tan preciso, como debió ser la Mesta de Carreteros del Reino. Sería el equivalente al servicio de transportes estatal de nuestros días, en coordinación con el Consejo de Hacienda, Guerra y más tarde con el de Correos. Ya en tiempos de los Reyes Católicos, según puede deducirse por sus leyes, los servicios de los carreteros hacia la Corona, eran necesarios: 1º.) por la guerra; 2º.) por el transporte del fondo de las alcabalas; 3º.) por la salida de la lana hacia los puertos del Cantábrico; 4º.) por el suministro de la sal de las salinas a la Corte, y de aquí a todos los Depósitos del Reino; 5º.) por los servicios de los particulares, etc.» (Gil Crespo, 1957:5-7).

En definitiva, como sintetiza Martín García (2008:378), libertad de circulación, caminos transitables, garantías jurídicas, portazgos conforme arancel, disponibilidad de madera para arreglo de carretas, acceso a leña para guisar y calentarse, así como de pasto para los animales de tiro y remuda facilitarán en gran medida que tanto los carreteros particulares de todo el reino como las asociaciones carreteriles de diversas localidades y regiones, fundamentalmente en Burgos, Soria, Ávila, Cuenca, Guadalajara, Murcia, Sevilla o Granada, que ya funcionaban de forma corporativa, desde épocas anteriores, impriman un notable impulso a la actividad carreteril en su conjunto.



Imagen 9. «El boyero castellano» de Joaquín Sorolla (1913). Fuente: Cuadro conservado en el Museo de Bellas Artes de A Coruña. Ministerio de Cultura.

Dentro de este contexto político-jurídico favorable, en los pueblos del Alto Gredos Norte «la carretería se convirtió entonces en la actividad principal y en el motor de la economía comarcal en el siglo XVI» (Martín García, 2008:380). Este mismo autor (2008:381) apunta que la cabaña del sexmo de La Sierra llegó a estar formada por más de «trescientos carreteros que en algún momento llegaron a sumar cerca de un millar de carretas, siempre más de ochocientas a lo largo de su historia, y, por lo tanto, cerca de tres mil animales de tiro, entre vacas y bueyes». Hay que subrayar que «toda esta cabaña material y animal estaba libres de impuestos, contribuciones, y de cargas concejiles» (Gil Crespo, 1957:23). Así, Barrientos Alfageme (1978:205-206) indica que «los carreteros serán los vecinos más acomodados de cada municipio». Como ilustra Gil Abad (1986:30), «tras ellos iban muchas gentes pobres para recoger lo que dejaban a su paso».



Imagen 10. Carros tirados por vacas de la raza bovina autóctona Avileña-Negra-Ibérica y las murallas de Ávila. Fuente: Vista de la Puerta del Adaja de Charles I. Freesto, 1929. Colección de José Luis Pajares.

5.2. La decadencia de la carretería real

Sin embargo, Mangas Navas (1981:227) explica como el siglo de los Borbones supone «la entrada en crisis de la Cabaña de Carretería, pero no porque siga faltando el apoyo nominal de los monarcas, sino porque este se va haciendo incompatible con otros apoyos, como el agrícola, y por el surgimiento del comercio anticorporativo». Como apostilla Gil Abad (1986:308), «los privilegios concedidos a la Real Cabaña de Carreteros se consideraron como atentatorios al derecho de propiedad individual al comenzar el siglo XIX, por lo cual fueron suprimidos definitivamente por el Real Decreto de 20 de octubre de 1836».

De esta forma, «se pierde, a mediados del siglo XIX, la memoria documental de una actividad que pudo dar origen a empresas económicas de transformación y/o de transporte más importantes» (Gil Crespo 1957:27). De todo este esplendor socioeconómico, en los altos Tormes y Alberche, ya solo queda un aprovechamiento forestal, con serrerías, de escaso alcance socio-territorial, socioeconómico y eco-cultural.

6. La arriería en las sierras de Gredos

La figura del arriero, que en un principio estuvo en manos de los moriscos, hasta su expulsión de España (1609-1616), históricamente resultó imprescindible en el trasiego de mercancías en toda la geografía española:

> «A pesar de las graves deficiencias que aquejaron a nuestra red caminera a lo largo de los siglos, una legión de humildes arrieros, dispersos por todo el territorio, dieron vida a aquellos caminos, poniendo en comunicación tierras y pueblos, dando fluidez al comercio peninsular, haciendo posibles los intercambios entre productores y consumidores, a costa de fatigas, miserias y sufrimientos sin cuento. Era aquella, una clase humilde de comerciantes y arrieros, espoleados por una imperiosa necesidad de ganarse la vida; una vida cuyo sustento no les aseguraban sus tierras estériles» (Palomar del Río, Javier y Merino de la Puente, 2010:47).



Imagen 11. «Arrieros cruzando los Pirineos» (hacia 1832). Fuente: Óleo sobre lienzo de Rosa Bonheur, 1857. Conservado actualmente en el Fine Arts Museum of San Francisco con el título de «Male Figure Study: Donkey Driver».

6.1. Arrieros del Barranco de las Cinco Villas y el Sur de Gredos

El gentilicio de estas tierras es el de barranqueños, pero a los naturales de estos pueblos se les conoce como arrieros: «Gente dura y con entrañas, / Labradores colmeneros, / Y la mayor parte arrieros / Que, con su mula o borrico / Trepan el Puerto del Pico / Sin temer nieves ni hielos» (Rivera, 1925:164).

De esta manera, «la arriería fue otro renglón fundamental de la economía del Sur de Gredos durante los siglos medievales; aceite, vino, miel, cera, objetos derivados de la fundición de hierro, carbón y madera constituían los principales productos comercializados por aquellos» (Cuervo Fuente, 2016:8). Otros frutos con los que comerciaban estos pueblos del Barranco eran higos, pimentón, aceitunas, castañas o nueces. Con ello abastecían a las comarcas de la provincia de Ávila y, especialmente, a la capital abulense.



Imagen 12. Monumento a los arrieros del pueblo de Villarejo del Valle (Barranco de las Cinco Villas). Fuente: https://www.turismoavila.com/web/puntos_de_interes/visor/index.php?iid=5b21369028844-55

6.2. Los arrieros de Serranillos

En un extremadamente limitado marco socio-territorial y agronómico, Serranillos se erige en uno de los principales pueblos arrieros de Gredos:

> «El collado de Serranillos (1.590 m.) da paso al Barranco de las Cinco Villas. Algo más debajo de la cumbre se encuentra el pequeño

> caserío de Serranillos (1.235 m.), pueblo en el que se da la extraña anomalía de no tener término municipal, lo que obliga a los varones a practicar el nomadismo permanente por los caminos de España, dedicados a la venta ambulante» (Enríquez de Salamanca, 1981:60-61).

Será esta precariedad territorial municipal, conjuntamente a su primigenia experiencia como vendedores de carbón, el factor primordial que abocó a sus habitantes al comercio; especializándose en el pimentón y las aceitunas, productos en los que ejercieron prácticamente un monopolio por toda la región castellana y leonesa.

7. Conclusiones

Desde el siglo XVI el trabajo y transporte de la madera de los pinares locales de los altos Tormes y Alberche se convirtió en una respuesta vital eco-cultural, basada en la multi actividad, la multifuncionalidad y/o la diversificación económica, ante el incremento de la presión demográfica sobre los recursos naturales disponibles para asegurar la subsistencia de las precarias economías domésticas; logrando así poder mantener el ritmo de crecimiento de los pueblos de La Sierra durante el siglo XVI y en las centurias siguientes de la Edad Moderna.

A su vez, de acuerdo con Madrazo (2001:169), la relevancia histórica derivada de la arriería y la carretería, oficios que tienen en el campesinado a su principal protagonista, se ha de buscar también considerando su contribución a aspectos como crear y mantener un mercado interior, soldar unos espacios sociales y culturales compartimentados, integrar, en definitiva, todos aquellos factores que definen una formación social.

Con esta perspectiva, estos servicios deben ser valorados a partir de la evolución del proceso transportista-comercial surgido gracias a arrieros y carreteros que transportaban mercancías a lomos de caballerías o en carros de yuntas bovinas, lo que posibilitaría el poder recoger y distribuir «la enorme oferta de transporte diseminada por todo el territorio» (Madrazo, 2001:183) y permutar lo que en unos territorios sobraba por lo que en otros faltaba.

Así, se iría configurando un incipiente sistema socio-territorial y socioeconómico holístico del que emanaran los fundamentos mismos del desarrollo económico moderno. Por tanto, todas estas transformaciones silenciosas,

> «Constituyen la historia de un largo catálogo de detalles, que tenían más que ver con la organización que con la tecnología. Se insertan y constituyen un aspecto de esa `otra revolución industrial`, de la que habla Maxine Berg [1987:185] y los autores de la `Industrialización antes de la Industrialización [Kriedte, Peter, Medick, Hans y Schlumbohm, Jürgen 1986:185], que experimentó un significativo desarrollo, aunque sin grandes empresas ni fuertes cambios tecnológicos» (Madrazo, 2001:185).

Sin embargo, «la mejora en los medios de transporte y la construcción de carreteras, sobre todo durante los años Veinte y Treinta del siglo XX, redujeron esta actividad del acarreo tradicional» (Llorente Pinto, 1995:147), que durante centurias fue la médula esencial del intercambio mercantil entre pueblos, villas, ciudades y regiones españolas, así como con otros países vecinos como Francia y Portugal (Imagen 11).

En consecuencia, aunque se han ido disponiendo los marcos legislativos y normativos que plasman la nueva orientación de la UNESCO (2003) para la conservación del PCI, es mucho todavía, casi todo, lo que resta por hacer en torno a la cada día más inaplazable salvaguardia y valorización de la memoria histórica-cultural de estos medios y modos de vida tradicionales rurales serranos. Porque, en definitiva, es acuciante que este intangible e inestimable patrimonio local, comarcal, regional, nacional e internacional común, sea dado a conocer, reconocido y puesto en valor; tanto como un valioso recurso eco-cultural histórico, geo-antropológico, geo-turístico y/o, acorde con Díaz Viana, Luis y Vicente Blanco (2016:11), también «como factor privilegiado de cohesión interregional, estatal y europea» e, inclusive, planetaria.



Imagen 13. Arriero y su mula en el Valle del Cocora —«Triángulo del Café»— (Colombia). Fuente: Fotografía de Mario Carvajal (www.mariocarvajal.com). Licencia Creative Commons.

Bibliografía

Amin, Samir (1990) *Maldevelopment. Anatomy of a Global Failure*. Londres: Zed Books.

Arnáiz Alonso, Benito (2016) *Criterios y estrategias para el inventario del Patrimonio Cultural Inmaterial en Castilla y León*. Valladolid: Junta de Castilla y León.

Barrientos Alfageme, Gonzalo (1978) *El Valle Alto del Tormes (Gredos y Aravalle)*. Estudio Geográfico. Ávila: Caja de Ávila.

Berg, Maxine (1987) *La era de las manufacturas 1700-1820*. Barcelona: Editorial Crítica.

BOCYL (Boletín Oficial de Castilla y León) (2002) *Ley 12/2002, de 11 de julio, del Patrimonio Cultural de Castilla y León*. Valladolid: BOCYL.

Cadena, Marisol de la, Blaser, Mario (2018) *A World of Many Worlds*. Durham (USA): Duke University Press.

Chapron, Guillaume, Epstein, Yaffa, López-Bao, José Vicente (2019) «A Rights Revolution for Nature». *Science*, 363(6434): 1392-1393.

Cuervo Fuente, Noemí (2016) *Población y crecimiento agrario en un territorio de la España Central. La Provincia de Ávila (siglos XVI-XIX).* (Tesis doctoral). Madrid: UCM.

Díaz Viana, Luis y Vicente Blanco, Dámaso Javier (2016) *El patrimonio cultural inmaterial de Castilla y León: propuestas para un atlas etnográfico*. Madrid: CSIC.

Dietz, Günther (2009) *Multiculturalism, Interculturality and Diversity in Education: An Anthropological Approach*. Nueva York: Waxmann.

El País (2015) «La vuelta a la mina» (Serie de 4 reportajes). Disponible en: https://elpais.com/especiales/2015/vuelta-a-la-mina/

Enríquez De Salamanca, Cayetano (1981) *Gredos por dentro y por fuera*. Las Rozas (Madrid): Editado por el autor.

Escobar, Arturo (1993) «The Limits of Reflexitivity: Politics in Anthropology's Post-writing culture era». *Journal of Anthropological Research*, 4: 377-391.

_____ (2010) «América Latina en una encrucijada: ¿Modernizaciones alternativas, posliberalismo o posdesarrollo?». En Víctor Bretón, *Saturno devora a sus hijos. Miradas críticas sobre el desarrollo y sus promesas*. Barcelona: Icaria.

_____ (2014) *Sentipensar con la Tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia.* Medellín: UNAULA.

Foucault, Michel (1979) *Microfísica del poder*. Río de Janeiro: Graal.

Gil Abad, Pedro (1986) *Quintanar de la Sierra. Un pueblo burgalés de la comarca de Pinares*. Burgos: Diputación de Burgos.

Gil Crespo, Adela (1957) «La Mesta de Carreteros del Reino». En VV.AA. Actas del XXIII Congresso Luso-Espanhol para o Progresso das Ciências (Coimbra, 1-5 de junio de 1956). Coimbra: Associaçao Portuguesa para o Progresso das Ciencias.

González Abrisketa, Olatz y Cortés Vázquez, José Antonio (2019) *S02: Retos éticos y políticos de la antropología ambiental (Propuestas de líneas de investigación y reflexión).* Madrid: XV Congreso de Antropología de la ASAEE.

Hale, Charles (2008) «Introducción». En Charles Hale, *Engaging Contradictions: Theory, Politics Sand Methods of Activist Scholarship*. Berkeley: University of California Press.

Harrison, F.V. (1991) «Anthropology as an agent of transformation: introductory comments and queries». En F.V. Harrison, *Decolonizing Anthropology: moving further toward and anthropology for liberation*. Washington: ABA.

Jiménez Herrero, Luis Manuel (2000) *Desarrollo sostenible: Transición hacia la coevolución global*. Madrid: Pirámide.

Kriedte, Peter, Medick, Hans y Schlumbohm, Jürgen (1986) *Industrialización antes de la industrialización.* Barcelona: Editorial Crítica.

Llorente Pinto, Jose Manuel (1995) *Tradición y crisis en los sistemas de explotación serranos. El ejemplo de las Sierras de Gata y Francia*. Salamanca: Diputación de Salamanca.

Luis López, Carmelo (1987) *La Comunidad de Villa y Tierra de Piedrahíta en el tránsito de la Edad Media a la Edad Moderna*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba.

Madrazo, Santos (2001) «La trascendencia de las rutas de transporte en la España moderna». En Ángel Vaca Lorenzo, *La formación del espacio histórico: transportes y comunicaciones.* (XII Jornadas de Estudios Históricos, Salamanca, marzo de 2000). Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

Mangas Navas, José Manuel (1981) *El régimen comunal agrario de los concejos de Castilla*. Madrid: Ministerio de Agricultura.

Martín García, Gonzalo (2008) «Un modo de vida en tierras del Duque: los arreteros de Gredos». En Gregorio del Ser Quijano, *Actas del Congreso V Centenario del Nacimiento del III Duque de Alba, Fernando Álvarez de Toledo*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba-Diputación de Salamanca.

Martínez de Pisón, Eduardo (1990) «Unidades Naturales». En Teresa Arenillas *et. al*. *Gredos. La Sierra y su Entorno*. Madrid: MOPU.

_____ (2004) «Las cuencas hidrográficas: revisión histórica de su uso como soporte físico de la regionalización». *Ambienta*, 44: 44-49.

Méndez Álvarez, Irene (2017) *Proyectos mineros en Castilla y León* (Trabajo de Grado en Administración). Bilbao: UPV/EHU. Disponible en: http://www.ehu.eus/ehusfera/derecho-administrativo/files/2013/06/Proyectos-mineros-en-CyL.pdf

Moreno Arriba, Jesús (2018)» Hacia prácticas socio-territoriales otras en la gestión de recursos naturales en la Sierra de Santa Marta (Veracruz, México)». En Johannes Waldmüller y Philipp Altmann, *Territorialidades otras. Visiones alternativas de la tierra y del territorio desde el Ecuador*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar (UASB)-Ediciones La Tierra.

Ortega Valcárcel, José (1974) *La transformación de un espacio rural. Las Montañas de Burgos*. Valladolid: Universidad de Valladolid-Instituto Juan Sebastián Elcano (CSIC).

Palomar del Río, Javier, Merino de la Puente, Marisa (2010) *Arrieros y Carreteros. Por los viejos caminos de Castilla y León*. Laguna de Duero (Valladolid): La Horaca.

Porto-Gonçalves, Carlos Walter (2001) *Geo-grafías: Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*. México: Siglo XXI.

_____ (2002) «Da geografía ás geografías. Um mundo em busca de novas territorialidades». En Ana Esther Ceceña y Emir Sader, *La guerra infinita: Hegemonía y terror mundial*. Buenos Aires: CLACSO.

Rivera, Abelardo (1925) *La Andalucía de Ávila*. Madrid: Sáez Hermanos.

Salinas Bellver, Salvador (1988) *Atlas de Geografía Universal*, Madrid: Publicado por el autor.

Sánchez, José (2004) «Profundización de la crisis demográfica en áreas rurales desfavorecidas. El ejemplo de Albacete (Castilla-La Mancha)». En José Sánchez y Irén Kukorelli, *IV Seminario His-*

pano-Húngaro. Nuevos problemas regionales y retos para el siglo XXI. Madrid: UNED.

Slim, Hugo (1998) «¿Qué es el desarrollo?». En Mary B. Anderson, *Desarrollo y diversidad social*. Barcelona: Icaria.

Speed, Shannon (2006) «Entre la antropología y los derechos humanos: hacia una investigación activista y críticamente comprometida». *Alteridades,* 16(31): 73-85.

The Ecologist (2019) «Consecuencias medioambientales del éxodo rural. Toma nota y actúa en consecuencia». *The Ecologist*, 76: 12-15.

Tortosa, José María (2001) *El juego global: Maldesarrollo y pobreza en el sistema mundial*. Barcelona: Icaria.

Unesco (2003) Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial. París: Unesco.

SIMPOSIO NÚMERO 3

PRÁCTICAS SOCIALES, REPRESENTACIONES Y POLÍTICAS EN TORNO A LA ALIMENTACIÓN

Carmen Lozano-Cabedo. UNED, clozano@poli.uned.es

Santiago Amaya-Corchuelo. UCA, santiago.amaya@uca.es

1. Introducción

Cuando pensamos en ofrecer un marco académico donde reflexionar sobre la alimentación, decidimos, en primer lugar, que debía llevarse a cabo desde una perspectiva sumamente abierta y holística, en la que tuvieran cabida los diversos enfoques y líneas de abordarla desde las Antropología Social. Pero también, en segundo lugar, se hacía necesario elaborar un marco que de alguna manera limitara, o mejor, fijara los posibles contenidos y propuestas a nuestro simposio. Todo ello hubo de condensarse en el título del mismo. De ese modo, la alimentación como práctica social, se hace acompañar aquí de representaciones y políticas. O, dicho de otro modo, partiendo de la alimentación y su multifacética manera de sustanciarse mediante las prácticas sociales actuales, proponemos detenernos particularmente en cómo es percibido y representado este hecho social; además, su alcance político y de qué manera el ámbito alimentario constituye una materia hoy inherente a cualquier agenda política contemporánea, lo que constituye el último pilar de nuestra propuesta y su título.

En torno a este ideario, el simposio se compone de 10 propuestas, las cuáles hemos catalogado temáticamente en la medida de lo posible y ante el hándicap insoslayable que la mayoría (por no decir que todas) abordan varias temáticas de la agroalimentación contemporánea

como veremos. No obstante, los ejes temáticos nos ayudan en nuestra tarea de sistematizar la gran riqueza de información que contienen las aportaciones. De esta manera tenemos tres ejes temáticos sobre los que trataremos a continuación y que de forma resumida son:

- Nuevas tendencias y prácticas de producción agroalimentaria, con cuatro comunicaciones en las que abordan asuntos como: turistización y despesca, calidad alimentaria, marcas de calidad y construcción social, cadenas agroalimentarias, autenticidad, certificación, marcas territoriales y sistemas agroalimentarios, entre otros.
- Estrategias y representaciones sociales desde el ámbito del consumo alimentario, con tres trabajos que abordan temas como la alimentación sostenible y saludable, las representaciones sociales de la alimentación, la educación alimentaria, el papel de los restaurantes sostenibles, la alta cocina y la creatividad.
- Políticas, alternativas y respuestas alimentarias, con tres comunicaciones que giran en torno a las redes alternativas, la gobernanza territorial, los Sistema Agroalimentarios Locales (SIAL), el desarrollo sostenible, la sociobiodiversidad y los discursos y marcos cognitivos (*frames*).

2. Nuevas tendencias y prácticas de producción agroalimentaria

Las tendencias y cambios en el contexto alimentario constituyen un lugar común; dinámicas de cambios y transformación del contexto agroalimentario que, de la mano de los trabajos que se presentan aquí, nos ubican en escenarios concretos con los agentes implicados en el hecho alimentario, con nuevos consumidores, con la nueva ruralidad o la seguridad alimentaria, entre otros. Constituyen así los focos sociológicos desde los que explicar fenómenos como la ascendente estrategia empresarial de los productos y marcas de calidad territorial, incluso como fuentes de «turistización», tal como señala Alejandro Díaz Pinto en su trabajo sobre la despesca en las salinas gaditanas y sus renovados

rituales alimentarios como base de uno de los modelos actuales de turismo.

En realidad, son supuestos que forman parte de las claves socioeconómicas en las que se inscriben particularmente los pequeños y medianos productores como un sector creciente de consumidores del siglo XXI. Y ello, porque las nuevas funciones de los espacios rurales, incentivados desde Europa por las políticas de desarrollo rural, han terminado por construir un escenario vinculado a la naturaleza, la salud, la tradición y la cultura, que han vuelto a reconectar el producto agroalimentario con la alimentación (Langreo, 1988).

De este modo, variables como la calidad alimentaria, su significado, importancia en los sistemas alimentarios y la cambiante manera en que se construye socialmente, su alcance en las cadenas agroalimentarias, o el significado de la autenticidad en el ámbito de la certificación y las marcas territoriales, constituyen aspectos básicos del contenido de las comunicaciones de este eje temático. Se aborda la calidad como herramienta analítica, pero desde situaciones empíricas, relacionadas con casos concretos como el de frutas y hortalizas en Murcia y Huelva o el del jamón en territorios de producción y consumo como Castilla-León y Aragón. Por tanto, la calidad alimentaria es uno de los conceptos y abordajes centrales en nuestro simposio.

Desde cierta retrospectiva analítica la calidad alimentaria comenzó a analizarse en Japón y Estados Unidos (EE. UU.) después de la Segunda Guerra Mundial. Análisis que se centró primero en mejorar la gestión de la organización, en la eficiencia de costes, en maximizar la producción, asegurar la inocuidad y homogenizar y estandarizar los procesos productivos (Prieto, Mouwen, López Puente, y Cerdeno Sanchez, 2008). En esta incipiente idea sobre la calidad a mediados del siglo pasado, ya estaba presente la creación de una imagen de confianza ante los ojos de los consumidores (Appendini, García-Barrios, y De la Tejera, 2003), de manera que el eje calidad/confianza ha sido una constante a la hora del análisis de la calidad agroalimentaria. Confianza, calidad o incluso autenticidad, que puede constituir otra manera de denominar a esta relación entre agentes de una cadena alimentaria o una categoría analítica dependiendo de los contextos, como aborda

Víctor del Arco al ubicar la «autenticidad» en el eje de su análisis de caso de su comunicación.

Actualmente la calidad agroalimentaria constituye una constante en la esfera política, económica y social. Varios autores se han ocupado del análisis de este término relacionándolo con distintos campos del conocimiento de acuerdo con el proceso de producción (Shingo, 1986), con el registro de actividades de las industrias (Prieto, Mouwen, López Puente, y Cerdeno Sanchez, 2008), con la disminución de riesgos de consumo (Grunert, 2005), con valores extrínsecos e intrínsecos de los productos (Solomon, Bamossy, Askegaard, y Hogg, 2006), con la experiencia del consumo (Fandos-Herrera y Flavián Blanco, 2011), con la imagen de las empresas y con las iniciativas de valorización de los productos de un territorio (Belletti, Marescotti, y Touzard, 2017; López-Moreno, Aguilar, Lozano-Cabedo y Pérez-Chueca, 2015). Por tanto, la calidad y sobre todo la manera en que se construye, pues responde a un constructo social, es el tema más recurrente entre los abordados en las comunicaciones de este eje temático. Juana Moreno Nieto, Carmen Mozo y Alicia Reigada con el trabajo denominado «La construcción social de la calidad en las cadenas agrarias de valor: el caso del cultivo de la fresa (Huelva)», o la comunicación llamada «La construcción social de la calidad en la producción de frutas y hortalizas en la agroindustria de la Región de Murcia» de Elena Gadea, Carlos de Castro y Miguel Ángel Sánchez, dan fe de hasta dónde y cómo se trabaja la calidad como constructo. En el caso de este último trabajo se señala que, para el análisis de dicho constructo, tienen en cuenta elementos como «el entramado normativo e institucional en torno a la calidad agroalimentaria... las principales certificaciones que operan en la producción y comercialización de frutas y hortalizas, ...el entramado de actores y prácticas que sostienen los procesos de calidad, así como los conflictos y alianzas que establecen entre ellos». Una clara muestra del enfoque multinivel y multi-actor que requiere abordar cualitativamente el análisis de un constructo social como el de la calidad alimentaria.

Pero regresando al análisis diacrónico, progresivamente, las investigaciones y los estándares de control-certificación fueron aumentando a partir de la creación de instrumentos internacionales que permitían

la evaluación continua y objetiva de la calidad, con la intención de garantizar todo el proceso de producción y distribución de productos agroalimentarios (Cardello, 1995). Pero realmente la calidad agroalimentaria es un concepto muy amplio que discurre entre lo medible y lo simbólico (Farré Ribes, Lozano-Cabedo, y Aguilar Criado, 2019). Dos nociones aparentemente opuestas, que a su vez se entrelazan complementándose, y se vinculan a través de las estrategias implementadas por los productores para comercializar un producto agroalimentario, como en las prácticas de consumidores para adquirirlo, lo que se refleja en el trabajo de Víctor del Arco Fernández y su análisis sobre la «autenticidad» entre los actores sociales implicados en la producción y consumo del jamón con DOP e IGP en Castilla y León como en Aragón. La calidad agroalimentaria es medible cuando se estandariza el producto y sus características pueden verificarse. Estos parámetros objetivos coadyuvan en la confianza del consumidor, precisamente a través de la creación y establecimiento de estándares que permiten unificar y reproducir el mismo tipo de calidad. Estandarización y diferenciación que en determinados contextos como el del cultivo de fresa en Huelva, pueden basarse en aspectos como oferta de calidad, la seguridad alimentaria y la calidad en el trabajo como abordan Juana Moreno Nieto, Carmen Mozo y Alicia Reigada.

La expansión de este modelo de calidad agroalimentaria se basó particularmente en la tecnología alimentaria y el marketing; sus análisis, entre muchas otras cosas, intentaron entender las preferencias de los consumidores. Aquí justamente también hace hincapié el trabajo de Víctor del Arco, pues se detiene y analiza el lugar que ocupa la «autenticidad» como noción, discurso, constructo e ideología.

Uno de los formatos de calidad alimentaria es precisamente la calidad certificada institucionalmente mediante lo sellos de calidad alimentaria. Los sellos de calidad diferenciada como las Denominaciones de Origen Protegidas (DOP) y las Indicaciones Geográficas Protegidas (IGP) son dos de las dos formas de valorización territorial más utilizadas para productos agroalimentarios. De acuerdo con el Reglamento (CE) 479/2008 del Parlamento Europeo, la principal diferencia entre ellos se debe a la vinculación de la calidad del producto con su medio geográfico. En este orden de ideas, las DOP tienen

vinculaciones más estrictas y fuertes pues toda la calidad (incluyendo la procedencia de la materia prima que debe ser del propio territorio) se debe exclusivamente al territorio en el que son elaborados, mientras que, en una IGP, la reputación y características del producto, no son tan dependientes del territorio. En la IGP la materia prima con la que se elabora el producto no tiene obligatoriamente que proceder del territorio de elaboración. En ambos casos, sin embargo, se habla de productos con un contexto histórico y unas características vinculadas a la geografía que permiten emprender procesos de construcción social de su calidad, siempre en base al saber hacer y a las especificidades y conocimientos técnicos singulares asociados a los procesos de trabajo para obtener el producto en cuestión. Estas IG´s o sellos de calidad certificada, constituyen una constante entre las comunicaciones de nuestro simposio. Si bien ninguna comunicación se dedica directamente a su análisis, transversalmente es una realidad presente en la mayoría de los casos de dichas comunicaciones: en los sistemas alimentarios tratados, en los contextos de producciones hortofrutícolas, en los ámbitos de consumo y consumidores, etc. Víctor del Arco lo explicita así: «Me propongo describir el lugar que ocupa la «autenticidad» como noción, discurso, constructo e ideología ...en el proceso de toma de decisiones tanto mercadotécnicas como productivas desarrolladas por elaboradores y consumidores de productos amparados por las figuras de calidad diferenciada por origen (DOP e IGP)».

Una calidad relacionada con las prácticas y los hábitos culturales, así como con componentes afines a la mercadotecnia y la comensalidad contemporánea tales como sensaciones en torno al terruño, el hedonismo, el gusto, el placer, el medioambiente, la ética y, en definitiva, una cantidad relevante de variables acerca de las percepciones que están muy lejos de cuantificarse (Amaya-Corchuelo, Froelich, y Aguilar Criado, 2018; Espeitx, 1996; Lozano, y Aguilar, 2010). Sobre estos componentes inherentes a la calidad alimentaria y nuevos consumos, constituye buena muestra el análisis diacrónico sobre la despesca que lleva a cabo Alejandro Díaz Pinto. Al «...analizar las sucesivas fases de esta actividad originalmente secundaria...», se desgranan precisamente esos valores que vinculan dicha actividad actualmente no solo con las identidades locales, sino con nuevos consumos y emergentes

dinámicas productivas en torno a los valores añadidos de una actividad tradicional como las despesca en las salinas gaditanas.

3. Estrategias y representaciones sociales desde el ámbito del consumo alimentario.

La alimentación es, en el sentido utilizado por Mauss (1994), un «hecho social total», entendiendo que todas las áreas de la cultura y, en definitiva, de la vida social (económicas, legales, políticas, religiosas, etc.) se expresan simultáneamente en esta dimensión y la influyen de algún modo. Ante el incremento de los estudios sobre la relación entre cultura y alimentación se han desarrollado líneas de análisis novedosas y renovadoras, y la Antropología Social ha proporcionado un amplio corpus documental, etnográfico, conceptual, teórico y metodológico (De Garine, 2002; Contreras Hernández y Gracia Arnaíz, 2005; Aguilar Piña, 2014; Gómez-Benito, 2017). Está cada vez más claro que el análisis del hecho alimentario es multidimensional y requiere del aporte interdisciplinario para ser comprendido y explicado en su globalidad (Aguilar, Amaya-Corchuelo, y López-Moreno, 2016; Díaz-Méndez y Gómez-Benito, 2005; García, 2007). El consumo, uno de los ámbitos más significativos de este hecho alimentario, se nos muestra en este simposio mediante una serie de trabajos donde destacamos marcadores temáticos como alimentación sostenible y saludable, las representaciones, educación, restaurantes sostenibles, alta cocina o creatividad.

La alimentación, por otro lado, constituye uno de los ámbitos más afectados por los procesos de globalización. En las últimas décadas se han multiplicado la cantidad y diversidad de procesos a los que se somete a los alimentos, propiciando la creciente desconexión entre producto agrario y producto alimentario (Hervieu, 1993; Holt-Gimenez, y Shattuck, 2011). Ha aumentado el número de actores que intervienen en el sistema agroalimentario (productores, elaboradores, distribuidores, consumidores, políticos, científicos, etc.) y la distancia (física y cognitiva) entre ellos. Ha habido también un desplazamiento de los centros de decisión hacia las grandes corporaciones y desde los productores y los elaboradores hacia los distribuidores (Goodman, 1999; Marsden, Terry, 2013).

Este sistema global de producción, transformación y consumo de alimentos ha generado múltiples contradicciones: aumenta la inseguridad alimentaria y se producen crisis alimentarias recurrentes al mismo tiempo que se incrementan las tasas de obesidad y sobrepeso; la información sobre los alimentos se ha ampliado de manera progresiva, pero el sistema mantiene lagunas de opacidad; ha aumentado el número de actores que contribuyen al funcionamiento del sistema, pero la gobernanza entre ellos es cada vez más compleja y conflictiva; se impulsan practicas productivas y de consumo que generan grandes impactos sobre el medio ambiente, deteriorando irreversiblemente los recursos naturales, lo que pone en riesgo la seguridad alimentaria del planeta a medio plazo.

Unas dinámicas que han tenido repercusiones en el ámbito del consumo. Se han producido múltiples transformaciones de los hábitos alimentarios y de las pautas de elaboración y consumo (doméstico y extra-doméstico) de los alimentos, asociados al proceso de individualización de la alimentación familiar (Contreras Hernández, y Gracia Arnaiz, 2005) y a la desestructuración del sistema de comidas (Herpin, 1988). Los cambios operados en el sistema alimentario han generado un proceso de extrañamiento de los consumidores con respecto a la alimentación (Harris, 1990; Contreras, 2002; Poulain, 2005). Se han modificado las normas que orientaban la elección de los alimentos y los sistemas de representación de los mismos, lo que ha transformado las prácticas y sentidos cotidianos de la compra y la cocina, o la relación entre los alimentos, la naturaleza, lo saludable, y el imaginario social en torno al cuerpo (Douglas, 1984; Fischler, 1995).

Para analizar estas dinámicas es necesario dilucidar, entre otras muchas cuestiones, los aspectos de la cultura que se expresan en la selección de los alimentos, en su preparación alimentaria y en sus formas de consumo (Espeitx, 2005; Amaya-Corchuelo, Fernández-Zarza, y Aguilar, 2018). Estas dimensiones son tratadas en las tres comunicaciones que forman parte de este eje temático, no solo a través del análisis de las prácticas, sino que ocupa un lugar también importante el análisis de las representaciones sociales en torno a la alimentación y el sistema alimentario (Lozano, 2013).

El trabajo de Ana Teresa López Pastor, Pilar San Pablo Moreno y Camilo Andrés Parga Anzula titulado «Representaciones en torno a la alimentación sostenible y saludable. Llegar más allá de los convencidos. Retos desde una experiencia local: Segovia» se centra en el análisis de los conocimientos, actitudes y comportamientos en torno a la alimentación sostenible y saludable por parte de diversos grupos de actores sociales en Segovia. Por su parte, Manuela Alvarenga do Nascimento analiza en su trabajo «Educação e alimento sustentável: uma análise de restaurantes sustentáveis em Barcelona» el papel de la educación alimentaria en las transformaciones de «opinión, comportamientos, redefinición de valores, políticas y prácticas…» en torno a la producción y el con sumo de alimentos sostenibles a partir de la experiencia desarrollada en dos restaurantes en Barcelona. En el trabajo de Iñaki Martínez de Albeniz y Asier Amezaga denominado «Las dimensiones sistémica y fenomenológica en la alta cocina. Apuntes del proceso de creatividad del Mugaritz», los autores transitan desde ese proceso de extrañamiento de los consumidores con respecto a la alimentación que nombramos antes, pasando por una actitud crítica ante el SA y una respuesta activa para mejorarla, hasta las representaciones sociales en torno a la alimentación, siempre desde uno de los hitos de la alta cocina contemporánea como el restaurante Mugaritz.

En los últimos años, estamos asistiendo a un replanteamiento en el modo cómo se producen, procesan, venden y consumen los alimentos en beneficio tanto de la salud humana como de la salud del planeta. La transición hacia sistemas alimentarios sostenibles se ha convertido en el objeto de estudio de muchos investigadores (Eakin, Connors, Wharton, *et al*., 2016; Thomas, Lamine, Allès, *et al*., 2020), en el eje de las actuaciones y demandas de múltiples movimientos sociales alimentarios y, en mayor o menor medida, en el horizonte de buena parte de los organismos internacionales, dada su capacidad para alcanzar los Objetivos de Desarrollo Sostenible. Un claro ejemplo sería la Estrategia «de la granja a la mesa» para un sistema alimentario justo, saludable y respetuoso con el medio ambiente recientemente presentada por la Comisión Europea (2020) o el informe SOFI (2020) de la FAO titulado «Transforming food systems for affordable healthy diets».

Este cambio en la conceptualización del sistema alimentario debe ponerse en relación con la aparición de múltiples respuestas por parte de los consumidores: desarrollo de prácticas de consumo socialmente conscientes (Webster, 1975), como el boicot o el buycott, es decir, privilegiando en la cesta de la compra determinados alimentos, sus valores éticos, sociales o ambientales, pero también mostrando una actitud crítica ante el SA y una respuesta activa para mejorarlo (Portilho, Castañeda, y de Castro, 2011; Novo Vazquez, 2014). Pero también con el desarrollo de movimientos integrados por diferentes actores del SA que tratan de superar la tradicional división entre el ámbito de la producción y el consumo, entre los espacios urbanos y rurales. Los estudios sobre redes alimentarias alternativas (Goodman, Dupuis, y Goodman, 2012; Renting, Schermer y Rossi, 2012) muestra las respuestas organizadas que se están generando para asegurar la disponibilidad y el acceso a alimentos saludables, frescos y de calidad, pero también más justos y sostenibles por parte de productores, consumidores, científicos, instituciones, restauradores, distribuidores, etc. Estas experiencias (cestas ecológicas, Agricultura apoyada por la comunidad —CSA por sus siglas en inglés—, mercados de productores, cooperativas agroecológicas, comedores escolares, etc.), tratan de promover sistemas alimentarios sostenibles, saludables e inclusivos mediante el desarrollo de mecanismos de gobernanza horizontales, participativos, reflexivos, que fomenten la construcción colectiva de valores y conocimientos compartidos en torno a la alimentación.

En esta línea de trabajo se inscribe la comunicación de Ana Teresa López Pastor, Pilar San Pablo Moreno y Camilo Andrés Parga Anzula que analizan las representaciones en torno a la alimentación sostenible y saludable de dos grupos de actores sociales. Por un lado, ciudadanos «convencidos» que pertenecen a grupo de consumo, a un grupo de Agricultura Sostenida por la Comunidad, y/o a un grupo informal de intercambio de comida cocinada. Por otro lado, jóvenes universitarios que presentan diferentes gradientes de conocimiento, actitudes y prácticas en torno a esta cuestión. El estudio se desarrolla a partir a la aplicación de una metodología de Investigación y Acción Colaborativa y no solo posee un objetivo analítico sino también transformador. Considerando el modelo CAP (conocimiento, actitud y práctica, + emociones), el trabajo profundiza en los relatos y las na-

rrativas eficaces para una estrategia de comunicación que se enfoque en la disposición a modificar prácticas (hacia la sostenibilidad) de la alimentación cotidiana.

Otros actores que se están movilizando para promover la transición del sistema alimentario hacia la sostenibilidad son los restauradores y chefs. Aunque, hasta ahora, su papel había quedado relegado a un segundo plano, en los últimos años han ido ganando visibilidad a la hora de ofrecer propuestas alimentarias saludables, sostenibles, justas y culturalmente aceptables. Las iniciativas desarrolladas por el chef José Andrés para paliar la inseguridad alimentaria durante la pandemia, entre otros proyectos, son un claro ejemplo de ello. El desarrollo de los restaurantes KmO, restaurantes *Slow Food*, restaurantes vegetarianos y veganos, etc., son una clara muestra de la amplia gama de iniciativas que se están desarrollando en este «eslabón» de la cadena alimentaria y de su implicación (López-Moreno, Monllor, Guillamon, Guirado, Medina, 2016).

Este ámbito de la restauración es tratado por dos de las comunicaciones presentadas. La comunicación de Manuela Alvarenga do Nascimento profundiza en la conexión que, desde el espacio de la restauración, se puede realizar entre los diferentes actores y las diferentes dimensiones del sistema alimentario y de la alimentación, y analizar en el papel que desempeña la educación alimentaria en los procesos de transición hacia la sostenibilidad que está generando nuevas formas de producción y consumo. Para ello, la autora analiza las experiencias desarrolladas en este ámbito por dos restaurantes sostenibles de Barcelona: «Colibri» y «La Peninsular».

Por su parte, la propuesta de Iñaki Martínez de Albeniz y Asier Amezaga se incardina en este análisis de los entornos participativos y reflexivos, que fomentan la construcción colectiva de valores y conocimientos compartidos en torno a la alimentación. Su comunicación presenta los principales resultados de la observación etnográfica del proceso creativo del restaurante de alta cocina Mugaritz en Errenteria, conjugando las dimensiones sistémica y fenomenológica de la comida. Un restaurante que se configura como un espacio de creación, apertura, novedades para los sentidos, desde las prácticas y representaciones alimentarias como forma no solo de ampliar el espectro de debate

alimentario, sino de multiplicar el abanico de posibilidades que ofrece este ámbito actualmente.

4. Políticas, alternativas, respuestas alimentarias

Como hemos destacado, el sistema alimentario es un entorno de relaciones complejas que se caracteriza por la desconexión entre los actores sociales, las relaciones de poder desigualitarias, y los modelos de interacción no lineales (Thompson y Scoones, 2009; Marsden, 2013; Candel, 2014). En las últimas décadas, se ha producido una modificación de los mecanismos de gobernanza alimentaria, pasando de un sistema convencional de gobernanza a un nuevo sistema de relaciones entre los actores del sistema alimentario (Oosterver, 2007) lo que ha aumentado la conflictividad en sus relaciones. Durante décadas, estuvo vigente el marco convencional de gobernanza. Su objetivo era garantizar la seguridad y el abastecimiento alimentario mediante el desarrollo de mecanismos estatales de regulación del mercado y de apoyo a los precios agrarios. En este modelo se contemplaba una estricta división de responsabilidades entre la esfera pública y la privada. El ámbito público, cuyos principales actores eran los estados-nación, desarrollaba la labor de protección de los ciudadanos frente a las hambrunas, los fraudes y los riesgos alimentarios. El ámbito privado, representado en particular por las empresas agroalimentarias, centraba sus intereses en la calidad y el precio de los alimentos.

Este marco se ha ido quebrando a medida que: 1) aumentaba la tendencia hacia la concentración, especialización e internacionalización del sistema agroalimentario y se producía un desplazamiento en los ejes de poder, desde los actores tradicionales, sobre todo los estados-nación, hacia organismos internacionales, como la Organización Mundial del Comercio, y hacia las grandes corporaciones alimentarias (McMichael, 2009; Lamine, Renting, Rossi, *et al.*, 2012). 2) Se acrecentaba la desconfianza de los ciudadanos hacia los actores tradicionales como los Estados, pero también hacia las empresas agroalimentarias y los sistemas expertos y la ciencia a raíz de los escándalos alimentarios de las últimas décadas (Lozano-Cabedo y Gómez Beni-

to, 2017; Callejo y Ramos, 2017). 3) Surgían nuevos y diversos actores: ONGs, asociaciones de consumidores, sindicatos agrarios, movimientos sociales alimentarios, etc., que reivindican herramientas regulatorias innovadoras y, un papel más activo en la toma de decisiones sobre los alimentos y sobre las políticas agrarias y alimentarias.

Por tanto, en este nuevo marco innovador (Oosterver, 2007) la gobernanza alimentaria ya no se desarrolla exclusivamente en el ámbito estatal o supraestatal, gubernamental, empresarial o científico, sino también en el ámbito local o regional y en el seno de la sociedad civil. Estos actores han introducido en la agenda política alimentaria nuevos temas de debate que ya no giran exclusivamente sobre la seguridad, la inocuidad y los riesgos, sino que entran en juego el derecho a la alimentación, el debate sobre la dimensión ética, política, ambiental o social de la alimentación, el bienestar animal, o la soberanía alimentaria (Beuchelt, y Virchow, 2012).

Surge una gobernanza alimentaria «multi-sector y multinivel» (Picciotto, 2002) en la que no solo aumenta el número de agentes que deben negociar sino también las dimensiones a tratar. El dialogo para llegar a acuerdos se hace progresivamente más complejo. Como destaca Candel (2014), los viejos y los nuevos actores pugnan en este nuevo contexto, desde posiciones asimétricas, por establecer su visión de la esfera política alimentaria y marcar el camino que cada cual considera más apropiado para lograr una alimentación «adecuada» (Díaz-Méndez y Lozano-Cabedo, 2020). En esta línea se encuadran la mayor parte de las comunicaciones integradas en este eje puesto que, tal y como veremos a continuación, abordan la perspectiva de los diferentes actores del sistema alimentario. Nerea Esmorís Varela parte de la visión de los organismos internacionales, José Marcos Froelich y Vivien Disel se centran las redes establecidas entre una organización de agricultores familiares (CETAP) y diversas iniciativas gubernamentales de asistencia técnica, mientras que Javier Sanz Cañada estudia las relaciones de colaboración establecidas entre empresas de distribución de alimentos locales y de temporada y el Ayuntamiento de Madrid.

Las comunicaciones presentadas abordan la mayoría de las perspectivas que desarrollan, en la actualidad, los estudios de gobernanza del sistema alimentario: 1) análisis de políticas agroalimentarias, 2)

estudios de gobernanza alimentaria desde la perspectiva multinivel y multi-actor y 3) análisis de los mecanismos de gobernanza territorial y de la reconfiguración de las relaciones de poder a nivel local.

El primero de los enfoques de la gobernanza focaliza en el diseño e implementación de las políticas agroalimentarias en sus diferentes niveles: supraestatal, estatal, regional o local Estudia las dimensiones sobre los que se sustentan estas políticas, los niveles que articulan y los actores que integran, así como las interrelaciones e impactos entre esos niveles, dimensiones y actores. En esta línea se sitúan dos de las comunicaciones que estudian los mecanismos desarrollados para promover la sostenibilidad en las políticas agroalimentarias.

La comunicación de Nerea Esmorís Varela titulada «Políticas alimentarias sostenibles: persiguiendo un enfoque holístico» analiza, a partir de diferentes documentos oficiales emanados de organismos internacionales, como conceptualizan la FAO, la ONU o la UE la sostenibilidad de los sistemas alimentarios y las medidas que proponen para alcanzar este objetivo. En línea con los estudios señalados más arriba, esta comunicación parte de la hipótesis de que estos informes (que son los configuran el marco de referencia para el diseño de las políticas agrarias y alimentarias a nivel global, así como el ámbito de acción de las administraciones nacionales y regionales), adolecen de una visión holística del sistema agroalimentario, lo que lastra su diseño e implementación.

La comunicación de Vivien Diesel y José Marcos Froelich «O discurso do desenvolvimento sustetável e os produtos agroalimentares da sociobiodiversidade brasilerira» estudia los marcos discursivos (*frames*) que se han generado en torno a determinados programas de desarrollo rural que ponen el acento en la sociobiodiversidad de los biomas y ecosistemas brasileños a través de la promoción de la fruta nativa. Identifican tres grandes marcos discursivos (uno que presenta la fruta nativa como un alimento accesible, otro que destaca el placer y la distinción asociado a su consumo; y un tercero que enfatiza sus potencialidades nutracéticas como remedio), y analizan los acuerdos establecidos entre actores en cada uno de estos *frames*.

El segundo de los enfoques de la gobernanza incluye una perspectiva multinivel y multi-actor y se centra en analizar cómo se realiza la

distribución del poder de decisión entre todos los niveles administrativos, cuáles son los mecanismos de gobernanza implementados y qué papel desempeñan los múltiples actores- públicos, privados y sociedad civil- en el desarrollo de acuerdos de políticas y de programas agroalimentarios. Unos análisis que, en el caso de Brasil, han puesto de relieve que la articulación entre dimensiones y actores han sido una de las claves del éxito de Programa Fome Zero (Grisa, y Schneider, 2014) y que, en el caso sudafricano, constatan que la gobernanza alimentaria en este país ya no es una cuestión exclusiva del estado, aunque detenta todavía un papel importante, sino que se sustenta en la compleja articulación entre el estado, el sector privado, la sociedad civil y los organismos internacionales (Teermer, Drimie, Ingram, *et al*., 2018). En esta línea de trabajo se encuadra la comunicación de Vivien Diesel y José Marcos Froelich que, de manera específica, analizar las articulaciones que se han producido y las redes que se han generado entre una organización de agricultores familiares (CETAP) e iniciativas gubernamentales de asistencia técnica a través de un proyecto de promoción y valorización de las frutas nativas en áreas sujetas a la reforma agraria en el estado de Río Grande do Sul (Brasil).

Hay una tercera línea de análisis centrada en los mecanismos de gobernanza territorial y las relaciones de poder a nivel local. Desde este enfoque se han estudiado, especialmente, los procesos de reconfiguración del sistema agroalimentario a partir de la acción de las redes alimentarias alternativas. Existe una amplia literatura que estudiado las múltiples estrategias que han desarrollado estas redes formales e informales de actores para introducir cambios en el sistema agroalimentario global (Goodman, Dupuis, y Goodman, 2012; Tregear, 2011; Fourat, Closson, Holzemer, 2020). Unas estrategias basadas en el co-diseño, a nivel local, de estrategias que permitan impulsar modelos de transición socio-ecológica de los sistemas agroalimentarios hacia la sostenibilidad sustentados en la innovación organizacional, en los procesos de aprendizaje social y de la implementación de estrategias colectivas, en línea con los conceptos de «gobernanza reflexiva» (Marsden, 2013; Marsden, Hebinck, y Mathijs, 2018) y «gobernanza adaptativa» (Pereira y Ruysenaar, 2012).

Javier Sanz Cañada en su comunicación titulada «Redes alternativas de comercialización, gobernanza territorial y SIAL, dos casos en Madrid» profundiza en los estudios sobre los procesos de «gobernanza reflexiva» pues trata de dar respuesta a uno de los retos fundamentales a los que se enfrentan estas redes alimentarias alternativas a la hora de reconfigurar el sistema agroalimentario global: alcanzar a un amplio grupo de personas y tener un mayor impacto, lo que se denomina proceso «scaling-up and out» (El Bilali, 2019). Para ello analiza, mediante enfoques de Investigación Acción Participativa y partir de la realización de 50 entrevistas semidirectivas, talleres interactivos y grupos de discusión, los mecanismos de gobernanza territorial desarrollados por determinados sistemas agroalimentarios locales (SIAL). Unos mecanismos que se sustentan en la introducción de innovaciones sociales y procesos de toma de decisiones de organización colectiva en red, en los cuales tiene lugar una coordinación multi-nivel entre agentes e instituciones. Su comunicación se centra en dos estudios de caso implementados en la Comunidad de Madrid en torno a la distribución comercial y logística de alimentos agroecológicos. Por un lado, la experiencia impulsada por el Ayuntamiento de Madrid a través del programa «Mar de Alimentación» que promueve procesos de concertación colectiva destinados a la creación de centros logísticos de productores agroecológicos madrileños. Por otro lado, una iniciativa privada de creación de una plataforma logística on-line de distribución de alimentos locales y de temporada a comunidades de consumo, tales como colegios y empresas, que incluyen criterios de inserción social.

Con esta selección de textos y de comentarios en torno a su contenido, esperamos propiciar la reflexión y el debate general sobre las prácticas sociales, representaciones y políticas que marcan las líneas argumentales de este simposio (S03) del XV Congreso Internacional de Antropología de la ASAEE. Lo haremos discutiendo y reflexionando sobre las posibilidades teóricas y metodológicas que ofrece la Antropología Social al estudio de la alimentación y viceversa, ilustrando con casos empíricos la polisemia de un fenómeno como el alimentario, sus particularismos, paradojas y contrastes entre sistemas alimentarios simultáneos en nuestro tiempo y sociedad. Si bien la Antropología Social avanza y se posiciona como una ciencia imprescindible en estos análisis, la misma polifuncionalidad del hecho alimentario nos

demanda con fuerza la retroalimentación con otras ciencias, la colaboración mutua con otras disciplinas en pos de nutrir, alimentar, debatir y reflexionar sobre dicho hecho y es precisamente a ello a lo que se contribuye desde las perspectivas de las comunicaciones de nuestro simposio.

Referencias Bibliográficas

Aguilar, Encarnación, Amaya-Corchuelo, Santigo y López-Moreno, Ignacio (2016) «Alimentos con calidad. Nuevas estrategias rurales para nuevos consumidores», *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, 16: 137-152.

Aguilar Piña, Paris (2014) «Cultura y alimentación. Aspectos fundamentales para una visión comprensiva de la alimentación humana», *Anales de Antropología*, 48(1): 11-31.

Amaya-Corchuelo, Santiago, Fernández-Zarza, Mario y Aguilar, Encarnación (2018) «Placer, salud y sociabilidad. El hecho alimentario a través del jamón ibérico», *Dialectología y Tradiciones Populares*, 2(LXXIII): 425-452.

Amaya-Corchuelo, Santiago, Froelich, José Marcos y Aguilar Criado, Encarnación (2018) «Singularidades en venta. Uso de valores culturales y construcción de la distintividad en los casos de jamón ibérico en España y de la carne de la Pampa en Brasil», *Ager. Revista de estudios sobre despoblación y desarrollo rural*, 26: 35-66.

Appendini, Kirsten, García-Barrios, Raúl y De la Tejera, Beatriz (2003) «Seguridad alimentaria y 'calidad' de los alimentos: ¿una estrategia campesina?», *Revista europea de estudios latinoamericanos y del Caribe*, 75: 65-83.

Belleti, Giovanni, Marescotti, Andrea y Touzard, Jean-Marc (2017) «Geographical Indications, Public Goods, and Sustainable Development: The Roles of Actors' Strategies and Public Policies», *World Development*, 98: 45-57.

Beuchelt, Tina D. y Virchow, Detlef (2012) «Food sovereignty or the human right to adequate food: Which concept serves better as

international development policy for global hunger and poverty reduction?» *Agriculture and Human Values*, 29: 259-273.

Callejo, Javier y Ramos, Ramón (2017) «La cultura de la confianza en tiempos de crisis: análisis de los discursos», *Revista Española de Sociología*, 26(2): 185-200.

Candel, Jeroen J.L. (2014) «Food security governance: A systematic literature review», *Food Security*, 6(4): 585—601.

Cardello, Armand V. (1995) «Food quality: Relativity, context and consumer expectations», *Food Quality and Preference*, 6(3): 163-170.

Comisión Europea (2020) «Comunicación de la Comisión al Parlamento Europeo, al Consejo, al Comité Económico y Social Europeo y al Comité de las Regiones. Estrategia «de la granja a la mesa» para un sistema alimentario justo, saludable y respetuoso con el medio ambiente». Bruselas, 20.5.2020 COM (2020) 381 final.

Contreras, Jesús (2002) «Alimentación y sociedad. Sociología del consumo alimentario en España». En Cristóbal Gómez Benito y Juan Jesús González, *Agricultura y Sociedad en el cambio de siglo*. Madrid: McGraw-Hill.

ContreraS Hernández, Jesús y Gracia Arnaiz, Mabel (2005) *Alimentación y cultura. Perspectivas antropológicas.* Barcelona: Ariel.

De Garine, Igor (2002) «Antropología de la alimentación y autenticidad cultural». En Mabel Gracia Arnaiz, *Somos lo que comemos: estudios de alimentación y cultura en España.* Madrid: Museo Nacional de Antropología.

Díaz-Méndez, Cecilia y Gómez Benito, Cristóbal (2005) «Consumo, seguridad alimentaria y salud. Una perspectiva de analisis desde las Ciencias Sociales», *Revista Internacional de Sociología*, 63(40): 9-19.

Díaz-Méndez, Cecilia y Lozano-Cabedo, Carmen (2020) «Food governance and healthy diet. An analysis of the conflictive relationships among the actors of the agri-food system», *Trends in Food Science & Technology*, 105: 449-453.

Douglas, Mary (1984) *Food in the social order: studies of food and festivities in the American Communities*. New York, Rusell: Sage Foundation.

Eakin, Hallie, Connors, John Patrick, Wharton, Christopher, Bertmann, Farryl, Xiong, Angela y Stoltzfus, Jared (2016) «Identifying attributes of food system sustainability: Emerging themes and consensus», *Agricultures and Human Values*, 34(3):757—773.

El Bilali, Hamid (2019) «The Multi-Level Perspective in Research on Sustainability Transitions in Agriculture and Food Systems: A Systematic Review», *Agriculture*, 9(4): 74.

Espeitx, Elena (2005) «La alimentación como instrumento: restricciones alimentarias severas, consumos desmesurados y dietas adelgazantes», *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, 27: 123-140.

_____ (1996) «Los <<nuevos consumidores>> o las nuevas relaciones entre campo y ciudad a través de los <<productos de la tierra>>», *Agricultura y Sociedad*, 80-81: 83-116.

Fandos-Herrera, Carmina y Flavián Blanco, Carlos (2011) «Hacia la nueva cultura del turismo gastronómico». En Carlos Flavián Blanco y Carmina Fandos-Herrera, *Turismo gastronómico. Estrategias de marketing y experiencias de éxito*. Zaragoza: Prensas Universitarias.

Farré Ribes, Marta; Lozano-Cabedo, Carmen y Aguilar Criado, Encarnación (2019) «The role of knowledge in constructing the quality of olive oil in Spain», *Sustainability*, 11(15): 4029.

Fischler, Claude (1995) *El (h) omnívoro. El gusto, la cocina y el cuerpo*. Barcelona: Anagrama.

Food and Agriculture Organization of the United Nations (2020) *Transforming food systems for affordable healthy diets*. Rome: FAO.

Fourat, Estelle, Closson, Catherine, Holzemer, Laurence y Hudon, Marek (2020) «Social inclusion in an alternative food network: Values, practices and tensions», *Journal of Rural Studies*, 76: 49-57

García, Rolando (2007) *Sistemas complejos. Conceptos, método y fundamentación epistemológica de la investigación interdisciplinaria*. Barcelona: Gedisa.

Gómez-Benito, Cristóbal (2017) *Estudios de Socio-Antropología de la alimentación en España*. Madrid: Ministerio de Agricultura y Pesca, Alimentación y Medio Ambiente.

Goodman, David, Dupuis, Melanie E. y Goodman, Michael (2012) *Alternative Food Networks: Knowledge, Practice and Politics*. New York: Routledge.

Goodman, David (1999) «Agro-food studies in the age of ecology: nature, corporeality, bio-politics», *Sociologia Ruralis*, 39: 17—38.

Grisa, Catia y Schneider, Sergio (2014) «Três gerações de políticas públicas para a agricultura familiar e formas de interação entre sociedade e estado no Brasil», *Revista de Economia e Sociologia Rural*, 52(1): 125-146.

Grunert, Klaus G. (2005) «Food quality and safety: consumer perception and demand», *European Review of Agricultural Economics*, 32(3): 369—391

Herpin, Nicolas (1988) «Le repas comme institution. Compte rendu d'une enquete exporatoire», *Revue Française de Sociologie*, XXIX: 503-521.

Harris, Marvin (1990) *Bueno para comer: enigmas de alimentación y cultura*. Madrid: Alianza.

Hervieu, Bertrand (1993) *Les chams du futur*. Paris: François Bourin.

Holt Giménez, Eric y Shattuck, Annie (2011) «Food Crises, Food Regimes and Food Movements: Rumblings of Reform or Tides of Transformation?», *The Journal of Peasant Studies*, 38(1): 109—144.

Lamine, Claire, renting, Henk, ROSSI, Adanella y WISKERKE, J.S.C (Han), BRUNORI, Gianluca (2012) «Agri-Food systems and territorial development: innovations, new dynamics and changing governance mechanisms». En Ika Darnhofer, David Gibbon, Benoît Dedieu,. *Farming Systems Research into the 21st Century: The New Dynamic*. Dordrecht: Springer.

Langreo, Alicia (1988) *La agricultura contractual*. Madrid: COAG.

López-Moreno, Ignacio, Monllor, Neus, Guillamon, Jaume, Guirado, Carles y Medina, F. Xavier (2016) «La «cuina compromesa»: estudio de caso exploratorio sobre la viabilidad de prácticas alternativas de restauración en la nueva ruralidad catalana», *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, 62(3): 595-612.

López-Moreno, Ignacio, Aguilar, Encarnación, Lozano-Cabedo, Carmen y Pérez-Chueca, Alberto (2015) «Quality labels and institutional density in the agro-food sector: the case of Andalusia (Spain)», *Spanish Journal of Rural Development*, 6(3). 9-20.

Lozano, Carmen (2013) «Representaciones sociales de la agricultura ecológica en Andalucía», *Gazeta de Antropología*, 29(2).

Lozano, Carmen y Aguilar, Encarnación (2010) «Natural, tradicional y de la tierra. La promoción de la calidad agroalimentaria en los nuevos espacios rurales andaluces». En Marta Soler y Carmen Guerrero, *Patrimonio cultural en la nueva ruralidad andaluza* (pp. 34-47). Sevilla: Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico, Junta de Andalucía.

Lozano-Cabedo, Carmen y Gómez-Benito, Cristóbal (2017) «A Theoretical Model of Food Citizenship for the Analysis of Social Praxis», *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 30(1): 1-22.

Mauss, Marcel (1994). *Le fait social total*. Paris: PUF.

Marsden, Terry, Hebinck, Paul y Mathijs, Erick (2018) «Re-building food systems: embedding assemblages, infrastructures and reflexive governance for food systems transformations in Europe», *Food Security*, 10: 1301-1309.

Marsden, Terry (2013) «From post-productionism to reflexive governance: Contested transitions in securing more sustainable food futures», *Journal of Rural Studies*, 29: 123-134.

Mcmichael, Philip (2009) *Development and social change. A global perspective.* Thousand Oaks: Pine Forge Press.

Novo Vázquez, Amparo (2014) «<<Consumocracia>>. El consumo político como forma de participación de la ciudadanía», *Política y Sociedad*, 51(1): 121-146.

Oosterveer Peter (2007) *Global governance of food production and consumption: issues and challenges*. Cheltenham, UK Northampton: MA Elgar.

Pereira, Laura y Ruysenaar, Shaun (2012) «Moving from traditional government to new adaptive governance: the changing face of food security responses in South Africa», *Food Security*, 4(1): 41-58.

Picciotto, Sol (2002) «Constitutionalizing multilevel governance?», *International Journal of Constitutional Law*, 6(3-4): 457—479.

Portilho, Fátima, Castañeda, Marcelo y De Castro, Inês R (2011) «Food in the contemporary context: consumption, political action and sustainability», *Ciencia and Saude Coletiva*, 16(1), 99-106.

Poulain, Jean Pierre (2005) *Sociologies de l'alimentation: les mangeurs et l'espace social alimentaire*. Paris. Presses Universitaires de France.

Prieto, Miguel, Mouwen, Joanna María, López Puente, Secundino y Cerdeno Sanchez, Ana (2008) «Concepto de calidad en la industria Agroalimentaria», *INCI*, 33(4): 258-264.

RENTING, Henk, SCHERMER, Markus y ROSSI, Adanella (2012) «Building Food Democracy: Exploring Civic Food Networks and Newly Emerging Forms of Food Citizenship», *International Journal of Sociology of Agriculture and Food*, 19(3): 289—307.

Shingo, Shigeo (1986) *Zero Quality Control: Source Inspection and the Poka-Yoke System*. Cambridge Mass.: Productivity Press.

Solomon, Michael R.; Bamossy, Gary; Askegaard, Soren y Hogg, Margaret K. (2006) *Consumer Behaviour. A European Perspective*. London: Prentice Hall.

Teermer, Catrien Jam, Drimie, Scott, Ingram, John, Pereira, Laura y Whittingham, Mark J. (2018) «A diagnostic framework for food system governance arrangements: The case of South Africa», *NJAS — Wageningen Journal of Life Sciences*, 84: 85-93.

Thomas, Alban, Lamine, Claire, Allès, Bejamin, Chiffoleau, Yuna, Doré, Antoine, Dubuisson-Quellier, Sophie y Hannachi, Mourad (2020) «The key roles of economic and social organization and producer and consumer behaviour towards a

health-agriculture-food-environment nexus: recent advances and future prospects», *Review of Agricultural. Food and Environmental Studies*, 101: 23-46.

Thompson, John y Scoones, Ian (2009) «Addressing the dynamics of agri-food systems: an emerging agenda for social science research», *Environmental Science & Policy*, 12(4): 386-397.

Tregear, Angela (2011) «Progressing Knowledge in Alternative and Local Food Networks: Critical Reflections and a Research Agenda», *Journal of Rural Studies*, 27(4): 419-430.

Webster, Frederick E (1975) «Determining the Characteristics of the Socially Conscious Consumer», *Journal of Consumer Research*, 2(3): 188-196.

EL PESCADO DE ESTERO: TURISTIZACIÓN DE UN RITUAL EN LAS SALINAS GADITANAS

Alejandro Díaz Pinto. Universidad de Burgos,

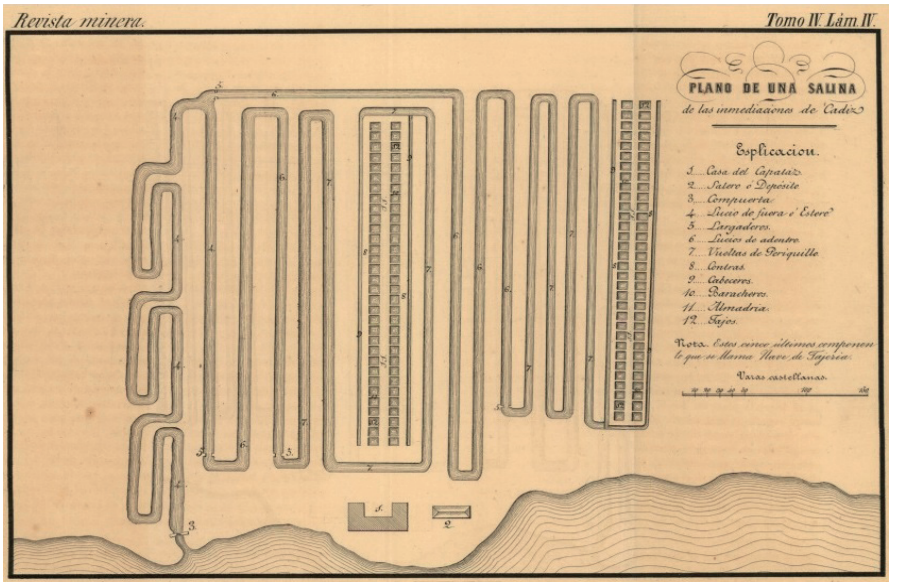
add1003@alu.ubu.es

1. Introducción

El pescado de estero es un producto del que se enorgullecen los pobladores de la Bahía de Cádiz, especialmente aquellos afincados en San Fernando, Chiclana de la Frontera y Puerto Real, quienes lo asocian a lo que durante siglos constituyó la principal fuente de riqueza en estos contornos y, a menudo, sostén de sus propios antepasados: la sal. Desde la configuración del antiguo Gadir, el hombre aprendió a controlar, domesticar si se quiere, un territorio marismeño idóneo para la formación del oro blanco, el cual, probablemente, ya se obtenía en las superficies rocosas donde cristalizaba de forma espontánea gracias a la acción del viento, del sol y de las mareas que, procedentes del Atlántico, penetraban a través de la red de caños o brazos de agua de mar que dan forma al terreno (Alonso, Gracia, y Ménanteu, 2003).

La rica biodiversidad del territorio contribuyó a que, desde antiguo, sus habitantes percibieran en el pescado criado en él un sabor singular, diferente al de los capturados en mar abierto. Arias, y Drake (1993) remontan el cultivo de peces en la zona a los corrales o viveros de animales marinos instalados por los romanos, quienes acotaban estos espacios para el engorde alevines procedentes del medio natural. Cierto es que autores clásicos como Plinio o Estrabón exaltaron su calidad y que otros posteriores como Agustín de Horozco (1845) afirmaron a fines del XVI que el caño de Sancti Petri destacaba por la

«abundancia de pescados que en él hay de todos géneros, los cuales y los de la bahía son de mejor gusto que ningunos otros de esta costa».



Plano de salina. Fuente: Revista Minera, 1853

2. Fiesta y ritual

Lo que de verdad impulsó y dio a conocer este producto es la actividad misma de su extracción: la despesca, caracterizada por sus atributos lúdicos y simbólicos, aunque con orígenes poco claros. Tenemos noticia de que, cuando los reyes Felipe V e Isabel Farnesio pasaron unos días de recreo en la zona, en marzo de 1729, disfrutaron de jornadas de pesca sobre góndolas en las rías, lo que, de alguna forma, hace intuir que la fama del producto se mantenía vigente; pero, en aquel momento, la Isla de León no era más que un terreno salpicado por los caseríos que los ricos comerciantes gaditanos habían levantado para sus momentos de ocio, muy lejos de la personalidad que más tarde desarrollaría. Será ya durante la segunda mitad del siglo XVIII cuando, con el traslado de las unidades del Departamento Marítimo, comience a configurarse el embrión del entramado urbano actual y, por lo tanto, se produzca una mayor vinculación entre el vecindario y su entorno más próximo.

Las referencias a la despesca tal como hoy es entendida comienzan a darse desde mediados del XIX, cuando la antigua villa ya ostentaba el título de Ciudad y la denominación de San Fernando en homenaje a la labor desempeñada durante la Guerra de la Independencia. Y de nuevo se la relaciona con la familia real: Isabel II llegó a disfrutar hasta en dos ocasiones del pescado de estero capturado y preparado in situ: en noviembre de 1848, en las salinas del Río Arillo ubicadas entre los términos de San Fernando y Cádiz; y en septiembre de 1862, en una de las que el Estado poseía en el término municipal de Puerto Real. Pero la costumbre era extensiva a los sectores más populares, pues hacia las mismas fechas recuerda este tipo de celebraciones la gaditano-parisina Alejandrina Gessler (1899), más conocida como Madame Anselma. Es ella la primera que habla de excursiones en carro hasta la salina, de las diferentes formas de cocinar, de las brasas de la sapina o salicornia obtenida en el entorno, de los cantes, bailes y juegos, etc.

Con el paso de las décadas, y con el control del negocio salinero ya en manos de los particulares, la despesca irá adquiriendo un importante componente simbólico: al celebrarse entre los meses de octubre y enero, suponía un broche a la época de recolección de la sal que se alarga entre abril y septiembre. Era una forma de celebrar el final de una temporada, el trabajo bien hecho, y también de quedarse con buen sabor de boca de cara al inicio de la siguiente, de motivar al personal. La mayoría de ellas son citas que los propietarios organizaban anualmente para agasajar a sus amistades, pertenecientes a distinguidas familias de la sociedad gaditana, pero también los obreros tenían su representación, pues eran quienes verdaderamente controlaban el territorio y se hacían cargo de la captura y preparación. Gozaron de gran repercusión las organizadas por José González Márquez en San Cayetano (1883); Federico Ojeda en San Jaime (1902, 1903, 1904); Francisco García Pérez en el Rosario (1904); Manuel de la Campa en San Nicolás (1906); Salvador García Suffo en el Sagrado Corazón (1906); Rafael Benvenuty en la Tapa (1914); Miguel Azopardo Víctor en Carboneros (1916, 1918, 1924); Eduardo López Endrina en la Molineta (1928) o Juan Bautista Lazaga Patero, hijo del expresidente del Concierto Salinero (1929). Todos ellos, nombres destacados de la

época en la órbita comercial e industrial gaditana y que compatibilizaban el salinero con otros negocios.

Las despescas más mediáticas, y que han llegado hasta nosotros a través de la prensa, son aquellas que se organizaron para homenajear a ilustres visitantes. Así, nos constan las dedicadas al periodista José Ortega Munilla en la salina Dolores (1889); a Shervington Micheline, supuesto heredero al trono de Abisinia, en la Tapa (1924); a Antonio Vega Seoane, presidente de la Federación Española de Armadores de Buques de Pesca (1932); al dramaturgo Eduardo Marquina en San Felipe (1935); al literato Agustín de Foxá (1944); a Carmen Polo de Franco en el Sagrado Corazón (1950); a los congresistas de la Sociedad Hispanoamericana de Oftalmología en Río Arillo (1952) y al ensayista Eduardo Tijeras (1962).

Nótese que, salvo excepciones, se da un punto de inflexión entre los años veinte y treinta donde las despescas pierden parte de su idiosincrasia local para centrarse en visitantes procedentes de distintas partes de España; no es que los cosecheros dejaran de obsequiar con ellas a sus vecinos, pero el foco de atención deriva hacia aquellas que hacen las veces de homenaje a célebres personalidades. Comienza el proceso de turistización, y también el esparcimiento de un negocio que hasta entonces había sido minoritario, razón por la cual González (1994) resaltó a mediados de siglo que, aunque es «cosa únicamente de esta ribera, es atracción de forasteros, cuando se comen las exquisitas lisas asadas con la sapina al borde mismo de donde se extraen».



Postal de fines del siglo XIX con celebración en una salina. Fuente: Colección particular.

3. Un negocio en auge

Paralelas a la proliferación de tan afamadas despescas, existen menciones a la actividad acuícola en la marisma. Molina (2001) ha documentado la existencia de esteros para la cría de peces a mediados del

XIX en tierras fangosas colindantes con el molino del río Arillo. Su propietario, Rafael Solís, las tenía arrendadas a Félix García Lizarra, titular de dicho molino, y este, a su vez, a Esteban Merelo desde el 8 de agosto de 1849. También el molino de Santibáñez emplazado en la salina de la Roqueta, al otro lado del arrecife entre San Fernando y Cádiz, contaba con su propio corral de pesca desde al menos 1853.

El pescado de estero se vendía entonces «con mucho crédito por su exquisito gusto» según constata el periódico La Esperanza, pero no parece que fuera más allá del consumo en la capital (Corzo, 1981), máxime si tenemos en cuenta que Eduardo Abela destacó en 1863 el potencial de las salinas de Cádiz, junto con La Albufera y otros enclaves geográficos de España, como lugar idóneo para desarrollar los nuevos sistemas piscicultores que por entonces perfeccionaban países de Europa como Inglaterra o Francia, es decir, la cría artificial de peces con fines comerciales o ambientales apenas estaba desarrollada. El propio Abela volvió sobre el asunto 16 años después, esta vez en la Gaceta Agrícola, recordando que «tenemos puntos, como La Albufera de Valencia, como las salinas de Cádiz y otras, donde la cría de peces marinos podría ofrecer fácilmente una gran utilidad», pues solo en Alicante se habían realizado ensayos en esta dirección.

Según Más (1891), la mayoría de la mercancía extraída durante lo que denomina «primera despesca» se vendía en cantidades que llegaban a alcanzar los 16.000 reales, y F. del Pino declaró en septiembre de 1895 que la industria salinera solo representaba entonces la décima parte de los ingresos de San Fernando «contando con la extracción del pescado de los esteros». Nuevo Mundo aseguraba en 1908 que «el rendimiento de pescado que se obtiene con este sistema es enorme […] con frecuencia se sacan en un lance dos o tres mil kilogramos», y Julio Moro llegó a afirmar en 1909 que los esteros «dan sabrosísimos pescados en cantidades crecidísimas y por miles de pesetas de valor». También se cultivaban moluscos, pues el 20 de octubre de 1910, la Marina hizo entrega a Antonio Agallas Muñoz del denominado Corral de Vives, un criadero de ostras situado en la zona rocosa de costa que linda con el extremo suroeste del río Arillo. Tres años después, José Barberá remitió un escrito a las comisiones de Mercados y Consumos del Ayuntamiento de Cádiz sobre venta de pescado de estero en dicha

capital, informe que pasó por sesión plenaria el miércoles 21 de enero. Efectivamente, la mayor parte de la mercancía despescada tenía por destino la plaza de abastos; solo una porción se reservaba a personal e invitados según afirmó Eduardo Quintana en 1918. Más tarde, a raíz de la huelga protagonizada por el sector pesquero en abril del 27, se encontraban los mercados desabastecidos salvo «algunos kilos muy pocos y muy caros de pescado de estero», y tenemos noticia de que el temporal de finales de año desbordó un vivero de peces denominado El Estero, en mayúscula. El movimiento comercial del producto iba por lo tanto in crescendo. Además, la forma en la que Díaz Coronado afirmó poco después de la inundación que «los caños de estas salinas proporcionan el sabroso y único pescado de estero», entrecomillada, casi con nombre propio, invita a pensar en algo más ambicioso que la fiesta celebrada por los salineros al final de cada temporada.

En los años treinta, la actividad acuícola aparejada a las salinas parecía más que consolidada pese a las limitaciones propias de unas técnicas que aún no controlaban del todo la imprevisibilidad de la naturaleza. La captación con las mareas, engorde en policultivo y recolección anual daban como resultado una media de 200 kilogramos/hectárea según estiman Arias, y Drake (1993). No es extraño que Rivero, Sánchez, y Pérez (2015) concluyan que llegó un momento en el que los propietarios de las salinas se dieron cuenta de que la piscicultura podía constituir una jugosa fuente de ingresos paralela a la extracción de la sal.

Hacia los años treinta, la precariedad económica que asolaba entonces a los obreros de todos los gremios hizo que la delincuencia se disparara. Las personas están dispuestas a cualquier cosa en casos de necesidad extrema y el pescado de estero constituía un objetivo fácil. Ejemplo de ello es la detención de José Antonio Rincón Cruz en noviembre de 1928 por pescar en una salina que la Salinera Española explotaba en San Fernando: se le intervinieron trozos de red de más de doce varas y media docena de lisas con peso aproximado de 250 gramos. No era ninguna novedad. Ya en 1909 Juan Antonio Carrasco Vega, Agustín Carvia Gabiño y Manuel Díaz llegaron a sustraer156 kilos de pescado de la salina Consulado perteneciente a la Compañía Trasatlántica, trasladaron la mercancía en bote hasta la pescadería de

Cádiz y la vendieron a un individuo apellidado Balboa por casi 100 pesetas. Una cantidad nada desdeñable en aquel momento.

Ya por la fama adquirida por el producto a lo largo de las dos décadas siguientes, o debido a una precariedad socioeconómica sin precedentes, llegó un momento en que fue necesaria la intervención de la autoridad. El gobernador de Cádiz y el delegado de Pesca en esta región, Ernesto de Vega Manteca y Manuel Varela Vázquez respectivamente, establecieron una serie de medidas a seguir por las autoridades marítimas y los alcaldes de los cinco municipios salineros de la bahía: Cádiz, San Fernando, Puerto Real, El Puerto de Santa María y Chiclana de la Frontera. Dichas medidas, en cumplimiento a sendas órdenes del 19 y 30 de junio de 1933 rubricadas desde las secretarías de Gobernación y Marina Civil, iban expresamente encaminadas a «evitar los robos de pescado en los esteros de las salinas» a través de una serie de instrucciones que habrían de ponerse en práctica.

Las alcaldías debían advertir a los propietarios de las salinas enclavadas en sus respectivos términos la obligación de adquirir una licencia guía, en la subdelegación de Pesca correspondiente, antes de despescar los esteros y transportar y vender el pescado extraído de ellos. Las subdelegaciones de Pesca de San Fernando y Puerto Real, además, harían pública la prohibición de pescar mediante atajos en los caños de las salinas sin la referida licencia guía. Asimismo, se haría público que el pescado conducido sin licencia guía se consideraría de procedencia ilícita, entregándose al dueño del estero de origen si lo reclamase oficialmente, o a establecimientos benéficos en caso contrario. Se consideraría infracción pescar con atajos en los caños de las salinas y con trasmallos por primera vez en los esteros, bajo multa de entre 5 y 125 pesetas en proporción a la falta. A los infractores se les aplicaría también lo dispuesto sobre pérdida de artes en la O. M. de 19 de abril de 1912: Se impondría siempre la pérdida del aparejo cuando este fuera ilegal y solo en caso de reincidencia si se trataba de artes legítimos. Finalmente, la reincidencia en la pesca sin licencia guía con trasmallos en los esteros por quien no fuera su propietario, se consideraría ataque a la propiedad, denunciándose a la jurisdicción ordinaria por la subdelegación de Pesca.



Despesca en Río Arillo a mediados del siglo XIX. Fuente: Colección particular.

4. De la tradición a la turistización

Luis Rozo Rodicio volvió sobre esta fuente de riqueza, cada vez más valorada, casi superando ya a las propias sales, en julio del 63, pues, aunque su texto estaba centrado en las mejoras urbanísticas proyectadas en San Fernando, no dejó de recordar que esta «ciudad marinera por excelencia […] posee la riqueza de sus salinas […] Sus famosas bocas de la Isla son degustadas por nativos y extraños, regadas por el vino de la tierra, y sus pescados, tales como las lisas de estero y los sabrosísimos lenguados, complementan los productos del mar que casi le rodea en su totalidad». Puede parecer que la fama de los manjares se había antepuesto al ritual de la despesca de no ser porque el propio periodista afirma un mes más tarde que «el Cádiz cosmopolita […] lo es más ahora. Y nuestros visitantes marchan a los famosos despesques, que se realizan en nuestras incomparables salinas de San Fernando, El Puerto de Santa María y Chiclana».

Paso a paso relata la dinámica de la actividad, afirmando que normalmente se lleva a cabo en verano, cómo se amontona el pescado antes de arrojarlo al fuego y cómo los invitados se sientan a disfrutar de los entremeses, el vino y la paella mientras los «cuidadores» ponen en su punto a las lisas. He aquí la novedad aportada por Rozo: la diferenciación entre invitados y «cuidadores», si bien agrega que «no se observa para nada el protocolo. Se come, bien sobre una teja, bien sobre las mismas mesas antes preparadas, pero con las manos». También llama la atención el protagonismo exclusivo de la lisa, pues no cita ninguna otra especie, afirmando sobre la misma que «hay ejemplares que pesan los 500 gramos, y su sabor es verdaderamente exquisito». Pero lo más interesante de este testimonio es la consolidación tanto del término despesque como del carácter turístico de la fiesta en un momento en el que Cádiz, durante el verano, tenía que «ampliar los servicios de hoteles hasta el máximo, e incluso las casas particulares», como especifica el propio artículo.

No solo las personas acudían a los esteros para disfrutar de su pescado, a veces este llamaba a la puerta. Murciano (2014) recuerda vendedores ambulantes con lisas en un barreño, recién extraídas del estero. Compartían el dato y ya estaba todo el pescado vendido, nunca mejor dicho, pues lo que para sus vecinos de Chiclana era entonces garantía de calidad equivale a hoy a una denominación de origen. También viajaba a otras provincias, incluso a otros países. González (1994) apuntó ya en el 52 que «ese manjar exquisito que antes consumíamos solamente por aquí […] ahora se lo llevan a Italia para conservarlos o salarlos». Francisco Moreno Herrera, uno de los padres de la crítica gastronómica que llegó a contar con sección propia en *ABC* no solo afirmó, tras una de sus visitas a Málaga, que «la Bahía de Cádiz es un vivero de pescado, crustáceos y moluscos magnífico», sino que, mientras comía lenguado en un famoso restaurante marbellí, reconoció por su gran sabor que «me recuerda el famoso lenguado de estero, criado en las salinas de San Fernando». Y era lógico, pues según el camarero había acertado su procedencia como más tarde reseñó para el periódico. *Blanco y Negro* profundizó dos años después en el destino de esta codiciada mercancía que no era abundante por las limitaciones geográficas y su escaso tiempo de captura. Buena parte de la misma volaba hasta restaurantes franceses e italianos de cinco estrellas, donde

se pagaba «a peso de oro»; solo una pequeña parte llegaba a los mercados de la bahía y el resto se repartía entre obsequios a amistades o fiestas como las que venimos describiendo.

Desgraciadamente, la práctica desaparición de la industria salinera gaditana y el consecuente abandono de las fábricas, limitaron todas las tradiciones vinculadas a las mismas, y, aunque muchas se aprovecharon para el cultivo de peces, estos ya no son captados directamente de la naturaleza, por lo que las despescas han quedado relegadas a recreaciones turísticas puntuales despojadas de su carácter simbólico.

5. Conclusiones

La marisma gaditana es, desde la Prehistoria reciente, un espacio natural idóneo para la cristalización de la sal, por lo que el hombre, aprovechando estas ventajas naturales, lo ha ido adaptando para facilitar su obtención hasta bien entrado el siglo XX.

La misma riqueza natural en la que se ha venido basando dicha industria, otorga a los peces criados in situ un sabor singular, algo de lo que los romanos ya eran conscientes habilitando sus propios corrales de pesca, y de lo que autores medievales y modernos daban crédito en sus estudios y tratados.

Es, a partir del siglo XIX, cuando el producto comienza a adquirir mayor fama gracias a las celebraciones organizadas en torno a su extracción. Existían corrales de pesca en distintos puntos de la Bahía y ciertos movimientos comerciales, pero los cultivos piscícolas seguían modelos muy arcaicos y, sobre todo, estaban eclipsados por la actividad salinera: verdadero emblema industrial de la zona.

A partir de los años treinta y cuarenta del siglo XX, el negocio salinero decae, y las despescas gozan de más repercusión que nunca. Numerosas personalidades acuden a las salinas de Cádiz para degustar el famoso pescado de estero que comienza a ser reclamado fuera de las fronteras comarcales, y, al mismo tiempo, constituye un atractivo dentro del proceso de turistización experimentado por la ribera durante el Franquismo.

Durante las últimas décadas del siglo XX, la industria salinera desaparece, con excepciones, y muchas explotaciones se aprovechan para la piscicultura: sin embargo, los alevines ya no entran en los estanques de forma natural, derivada del proceso de cultivo de la sal, sino artificialmente, y las despescas, como celebración, se limitan a demostraciones puntuales bajo demanda en las pocas salinas que han logrado reconvertir su negocio en establecimientos de ocio y restauración.



Momento en despesca actual. Fuente: Ignacio Escuín Cardenal.

6. Fuentes

6.1. Bibliográficas

Alonso, Carlos., Gracia, Francisco Javier y Ménanteu, Loïc (2003) «Las salinas de la bahía de Cádiz durante la Antigüedad. Visión geoarqueológica de un problema histórico». *SPAL: Revista de Arqueología e Historia de la Universidad de Sevilla*, 12: 317-332.

Arias, Alberto Manuel y Drake, Pilar (1993) «Acuicultura en las salinas de la Bahía de Cádiz». En Francesc Castelló, *Acuicultura marina: Fundamentos biológicos y tecnología de la producción*. Barcelona: Universitat de Barcelona.

Bleiberg, Germán y Marías Aguilera, Julián (1953) *Diccionario de literatura española.* Madrid: Revista de Occidente.

Carpio, José María (1894) *Cosas de la Isla: Colección de artículos publicados en el Diario de Cádiz*. Cádiz: Imprenta de la Revista Médica.

Corzo, Ramón (1981) *Historia de los pueblos de la provincia de Cádiz*. San Fernando. Cádiz: Diputación Provincial.

De Horozco, Agustín (1845) *Historia de la Ciudad de Cádiz*. Cádiz: Manuel Bosch.

Del Cañizo, José (1961) *Cien promociones de Ingenieros Agrónomos: 1861-1960.* Madrid: Ediciones del Centenario Agronómico.

Estrabón (1983) *Geografía.* Libros II-III (Edición de F. J. Gómez Espelosín). Madrid: Gredos.

Gessler, Alejandrina (1899) *Recuerdos de Cádiz y Puerto Real (1841-1850).* París: Librería de Garnier Hermanos.

Giráldez, Jesús (2002) «Armadores de Cádiz· competir y cooperar». *Historia agraria: Revista de agricultura e historia rural*, 28: 91-112.

González, Gabriel (1994) *Antología. Verso y prosa*. Cádiz: ISPREN, Academia de San Romualdo y Fundación Municipal de Cultura del Ayuntamiento de San Fernando.

Hurtado, José María (1997) *Salinas. Manual de términos salineros.* Cádiz: Ayuntamiento de San Fernando.

Más, Benito (1891) *La Tierra de María Santísima. Colección de Cuadros Andaluces*. Barcelona: Sucesores de N. Ramírez y Cª.

Millán, José Luis (2005) «Cádiz Siglo XX. Del Cádiz hundido al Cádiz que resurge». En VV. AA. *Historia de Cádiz.* Madrid: Sílex.

Molina, Julio (2001) *Molinos de marea de la Bahía de Cádiz (Siglos XVII-XIX).* Cádiz: Junta de Andalucía.

Murciano, Joaquín (2014) *La Chiclana reciente*. Cádiz: Ediciones Sancti Petri.

Oneto, José (2010) *Memorias de una Isla de olores y sabores. Evocación de cien platos de la cocina popular y tradicional isleña*. Jaén: Junta de Andalucía-Diputación de Cádiz-Ayuntamiento de San Fernando.

Payán, Pedro Manuel (1988) *El léxico de las salinas*. Cádiz: Caja de Ahorros de Cádiz.

Plinio, Gayo (1629) *Historia Natural. Tomo II* (Edición de Gerónimo de la Huerta). Madrid: Juan González.

Real Academia de la Historia (1807) *Las Siete Partidas del Rey Don Alfonso El Sabio cotejadas con varios códices antiguos.* Tomo II. Madrid: Real.

Rivero, Antonio Jesús, Sánchez, Adrián y Pérez, Alejandro (2015) *Maestros de la Sal.* Cádiz: Universidad de Cádiz.

Torrejón, Juan (2008) «La sal de la Bahía de Cádiz y su distribución en los siglos XVIII y XIX». En Ines Amorim, *A articulação do sal português aos circuitos mundiais: antigos e novos consumo*s. Oporto: Instituto de História Moderna-Universidade do Porto.

Triviño, Laura (2016) «La pintora «Anselma», Alejandrina de Gessler y Shaw (Cádiz, 1831-París, 1907) como escritora: su autobiografía Recuerdos de Cádiz y Puerto Real (1841-1850)». *Revista de Literatura*, 78(156): 425-444.

Ybarra, Íñigo (2009) *El Doctor Thebussem. La realidad de la ficción*. Sevilla: Renacimiento.

6.2. Hemerográficas

ABC: 10 de diciembre de 1935; 8 de diciembre de 1944; 3 de noviembre de 1950; 24 de febrero de 1962; 20 de julio de 1963; 24 de agosto de 1963; 11 de octubre de 1970; 13 de septiembre de 1968; 9 de junio de 1973; 10 de junio de 1973; 15 de julio de 1975.

Ahora: 13 de noviembre de 1931.

Alrededor del Mundo: 15 de julio de 1922.

Arte y Sport: 30 de enero de 1904.

Blanco y Negro: 1 de octubre de 1922; 24 de octubre de 1926; 14 de mayo de 1960; 28 de mayo de 1960; 30 de diciembre de 1972.

Boletín de la Real Sociedad Geográfica: enero-junio de 1944.

Caras y Caretas: 21 de diciembre de 1912.

Diario de Burgos: 29 de enero de 1950.

El Cardo: 22 de marzo de 1903.

El Correo de Cádiz: 29 de diciembre de 1914.

El Demócrata: 10 de diciembre de 1909.

El Guadalete: 14 de noviembre de 1863; 11 de febrero de 1883; 12 de enero de 1902; 19 de noviembre de 1904; 21 de octubre de 1910; 25 de enero de 1924; 7 de noviembre de 1928; 14 de febrero de 1929.

El Imparcial: 11 de febrero de 1889.

El Noticiero Gaditano: 18 de septiembre de 1924; 17 de noviembre de 1924; 23 de abril de 1927; 13 de diciembre de 1928; 17 de diciembre de 1928; 9 de noviembre de 1932; 18 de julio de 1933

El Popular: 1 de diciembre de 1848.

Gaceta Agrícola: octubre-diciembre de 1879.

Gaceta de Madrid: 5 de abril de 1729.

Guía de Cádiz y su Departamento: 1853.

Guía-Anuario de San Fernando: 1918.

Heraldo de Madrid: 24 de enero de 1909.

Imperio: 3 de noviembre de 1950.
La Correspondencia de España: 25 de septiembre de 1895.
La Correspondencia Militar: 1 de diciembre de 1897.
La Dinastía: 16 de noviembre de 1906; 31 de diciembre de 1906.
La Época: 29 de agosto de 1862.
La Esperanza: 17 de octubre de 1845.
La Ilustración Española y Americana. Almanaque: 1902.
La Opinión: 12 de noviembre de 1927.
Mundo Gráfico: 20 de febrero de 1935.
Nuevo Día: 3 de abril de 1930.
Nuevo Mundo: 27 de febrero de 1908.
Vida Marítima: 20 de junio de 1904.

O DISCURSO DO DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL E OS PRODUTOS AGROALIMENTARES DA SOCIOBIODIVERSIDADE BRASILEIRA

Vivien Diesel. UFSM/Brasil, viviendiesel@yahoo.com.br

José Marcos Froehlich. UFSM/Brasil,
jmarcos.froehlich@gmail.com

1. Introdução

O Brasil é reconhecido internacionalmente como um dos países com maior biodiversidade e também como um dos paises onde esta biodiversidade se encontra mais ameaçada. A ameaça à biodiversidade está associada ao avanço da fronteira agrícola que impõe mudanças nos padrões de uso da terra, com substituição de sistemas complexos e biodiversos por sistemas simplificados e com baixa biodiversidade. Os dados relativos ao avanço da fronteira agrícola revelam tanto sua magnitude quanto a natureza da mudança nos padrões de uso da terra, apontando que este avanço se faz tanto sobre áreas não manejadas (naturais) quanto sobre áreas originalmente ocupadas e manejadas por comunidades tradicionais.

Se, num primeiro momento, as políticas públicas brasileiras buscaram a «proteção» de áreas representativas de diferentes ecossistemas, com as contradições inerentes a esta estratégia e a consagração do conceito de desenvolvimento sutentável, ficou evidente a necessidade de conciliar a dimensão produtiva com a proteção à biodiversidade,

mediante desenho de sistemas produtivos que se apresentassem economicamente, ambientalmente e socialmente desejáveis.

Um olhar abrangente sobre o cenário nacional permite identificar uma ampla e significativa diversidade de iniciativas que se realizam em nome do desenvolvimento sustentável e evidencia que estas procuram consolidar sistemas produtivos alternativos àqueles sistemas simplificados e com baixa biodiversidade - característicos da «agricultura industrial». Em alguns casos, os sistemas alternativos alcançam tal grau de projeção que lhes possibilita disputar politicamente o projeto de futuro de dado território — abalando o «regime de verdade» vigente sobre desenvolvimento sustentável.

Entendemos que mudanças produtivas na agricultura requerem mudanças cognitivas a partir das quais a sociedade passa a reconhecer as possibilidades associadas aos sistemas produtivos alternativos e a qualidade dos alimentos por eles produzidos. É este processo de mudança cognitiva que buscaremos explorar neste trabalho, observando as implicações da promoção de sistemas produtivos alternativos sobre o consumo alimentar, especialmente nos casos de incorporação de espécies alimentares nativas (oriundas da biodiversidade local), não cultivadas (selvagens) ou negligenciadas pelos sistemas da agricultura industrial, como as frutíferas nativas.

2. Uso da terra, sistemas agropecuários e biodiversidade: tendencias atuais

A compreensão dos padrões de uso da terra requer uma retomada da história da agricultura e dos sistemas agroalimentares. Para fins de nosso trabalho, importa destacar a tendência à homogeneização global dos sistemas agropecuários ao longo do século XX. Tal implica em contrastar um tempo (antigo) em que as praticas da agricultura e sistemas agroalimentares eram diferenciados localmente como resultado da coevolução de ecossistemas e sistemas culturais específicos, com um tempo (mais recente) em que há uma tendência à padronização das praticas da agricultura e crescente articulação em torno de siste-

ma agroalimentar/ regime alimentar, de alcance global (McMichael, 2016).

A grande padronização associada à promoção da Revolução Verde no pós 2ª guerra mundial, como sintetiza Paschoal (1983), implicou a adesão global a sistemas produtivos altamente simplificados (orientados à maximização produtiva de uma espécie especifica) e artificializados (com sementes melhoradas geneticamente e uso de insumos industriais para suportar desenvolvimento da planta — como adubos químicos, agrotóxicos etc). Como resultado desta padronização, a população passou a depender de sistemas agrícolas simplificados e artificializados, baseados no cultivo de reduzido número de espécies amplamente cultivadas. Assim, trigo, milho e arroz respondem por cerca de 50% dos requerimentos diários de calorias e proteínas e 12 espécies respondem por cerca de 80% do consumo alimentar diário em âmbito global (Barucha & Pretty, 2010:2916)

A expansão da agricultura industrial veio associada à estereotipação das práticas extrativas (e, por extensão, dos sistemas produtivos pouco artificializados) - que foram representadas como símbolo do atraso (Barucha e Pretty, 2010). Outros autores apontam para a tendência à estereotipação dos alimentos oriundos do extrativismo, que são representados como «comida de pobre» (Baldermann *et al.*, 2016). Hernández Bermejo e Leon (1994) abordam a influência de fatores políticos na explicação do negligenciamento de espécies nativas tradicionalmente cultivadas em países colonizados. Para estes, o negligenciamento de cultivos nativos na America Latina foi o resultado de uma ação intencional dos colonizadores que visavam eliminar as bases de autosuficiencia de modos de vida locais e sua substituição por sistemas exógenos, atendendo a interesses externos — o que levou à dependência de forças externas e pobreza.

Apesar da expansão da agricultura industrial e das imposições ideológicas e políticas, estudos revelam que muitos grupos rurais continuam a explorar e manejar espécies agrícolas e selvagens da biodiversidade local para sua alimentação. Estimativas da FAO indicam que cerca de 1 bilhão de pessoas utilizam alimentos não cultivados («selvagens») em suas dietas (Barucha & Pretty, 2010:2916). Os alimentos «selvagens» abrangem grande diversidade de espécies vegetais,

insetos, animais, fungos etc. Estudos têm apontado que a utilização e dependência da extração de alimentos de espécies não cultivadas se mantem intensa em alguns grupos rurais, enquanto pode ser considerada pratica ameaçada ou ancestral para outros. Dentre os fatores que ameaçam a continuidade desta pratica, estão os efeitos das mudanças climáticas, mudanças e degradação no uso da terra, exploração insustentável dos recursos extrativos, aprofundamento da pobreza, Aids e conflitos bélicos, perda do conhecimento ecológico tradicional; mudanças socioeconômicas e expansão dos mercados (Bharucha e Pretty, 2010). Em síntese, a exploração de espécies alimentares não cultivadas está associada a modos de vida rurais e manutenção de determinados conhecimentos tradicionais e perde sua viabilidade com a mudança nos modos de vida e perda dos conhecimentos tradicionais.

Luczaj *et al* (2012) abordam a utilização de espécies não cultivadas na alimentação no contexto europeu. Neste contexto, ponderam que um conjunto de fatores contribuiu para o decréscimo na utilização de plantas não cultivadas e perda do conhecimento a elas relacionado. Mas reconhecem a emergência de um movimento recente na Europa que tem justamente buscado a revalorização de plantas não cultivadas na alimentação. No cenário internacional também observa-se crescente mobilização política para atuação frente a questões relativas à biodiversidade. Neste âmbito, exploram-se as relações entre biodiversidade e um conjunto de problemáticas contemporâneas: relacionadas à alimentação (emergindo expectativas de que a valorização de espécies alimentares negligenciadas - sobretudo nativas - constitua uma alternativa para enfrentamento de carências alimentares e nutricionais de grupos rurais vulneraveis (Fanzo *et al.*, 2013)); na sustentabilidade (propiciando condições de maior estabilidade nos agroecossistemas); na produção de alimentos (pela utilização da base genética para melhoramento dos cultivos agronômicos, possibilitando maior produtividade e alimentos nutricionalmente superiores (Souza Dias in Fanzo *et al.*, 2013:xxiii)).

A avaliação da importância atual das plantas alimentícias não cultivadas no Brasil é dificultada pelas dimensões e elevada heterogeneidade da realidade ambiental, social e cultural. Embora o Brasil se destaque internacionalmente pela sua riqueza excepcional em termos

de biodiversidade, com significativa participação de componentes com potencial alimentar, evidencia-se a subnotificação das práticas alimentares relacionadas a utilização de espécies negligenciadas e não cultivadas e uma tendência de circulação e consumo restrita ao mercado local ou regional, com poucas exceções. Deste modo, ao mesmo tempo em que o número de espécies de frutíferas nativas comercialmente aproveitadas é pequeno (Souza *et al*, 2018:3584), algumas alcançam destaque internacional como superfoods (como o Açaí). Também cabe reconhecer que esta dinâmica está sendo tensionada — observando-se esforços de ampliação da circulação e consumo de alimentos não cultivados e que atores relacionados à agricultura «alternativa» tem assumido certo protagonismo no processo de ampliação dos mercados para alimentos negligenciados ou não cultivados.

3. Dinâmicas e desafios na valorização do consumo de produtos agroalimentares da sociobiodiversidade

Reconhecemos que a consolidação do regime alimentar — associado à expansão da agricultura industrial - operada ao longo do século XX se deu a partir de mudanças no âmbito da regulação do consumo de alimentos (Dixon, 2009). Esta autora aponta a idealização do indivíduo como nutricentric citizen, o qual deve assumir o dever ético de perseguir um projeto pessoal de contínuo aperfeiçoamento corpóreo através da alimentação. Para tanto, o indivíduo deve eleger os alimentos considerando bioindicadores como bom e mau colesterol, níveis de açúcar no sangue, requerimentos diários de calorias, índice de massa muscular etc. Todo um sistema sociotécnico específico foi constituído para possibilitar essa racionalização instrumental do ato do consumo alimentar (Scrinis 2007 *apud* Dixon 2009:323). Neste processo de «nutricionalização» - caracterizado pelo disciplinamento do consumidor de alimentos com vistas à observância de preceitos alimentares oriundos da tecnociência - redefiniram-se as formas pelas quais a sociedade identifica o que é um alimento adequado/saudável, destituindo-se de legitimidade a experiencia individual, as prescrições de autoridades familiares e as tradições culturais.

Entretanto, conforme Dixon (2009) e Sathyamala (2016), a constatação de que a adoção dos preceitos da ciência da nutrição levou à ocorrência de problemas de saúde e emergência de uma crise nutricional levou a perda de legitimidade dos atores que compunham o sistema sociotécnico da tecnociencia (com protagonismo da ciência, governos e corporações agroalimentares). Nestas circunstâncias, o ambiente político se complexificou, observando-se a emergência de proposições alternativas oriundas de movimentos sociais globais críticos à agricultura industrial e orientados à soberania alimentar (como a Via Campesina), movimentos relacionados às questões nutricionais e movimentos gastronômicos (como Slow Food). Na medida em que esta dinâmica ocorre num momento de «politização dos estilos de vida» (Novo Vázquez, 2014), diferentes atores passam a disputar a adesão do consumidor à sua causa, amplificando a politização do consumo alimentar.

Neste novo contexto, segundo Junker (2017), a importância da mídia fica cada vez mais evidente uma vez que o consumidor recorre a uma maior diversidade de fontes para obter referências com vistas a definir seu comportamento no consumo de alimentos. Esta crescente importância da mídia é registrada, também, no que se refere ao resgate e promoção do consumo de alimentos não cultivados e negligenciados (Luczaj *et al*., 2012). Estes autores relatam, ainda, que estes conhecimentos uma vez resgatados são recriados e disseminados em workshops, seminários e na mídia (publicações orientadas ao público em geral, programas de TV e internet). Este maior interesse no tema resulta na introdução de produtos alimentares não cultivados em lojas especializadas em produtos de bem-estar e saúde, aumento de sua oferta em feiras e mercados de vegetais, aumento da disponibilização de workhops, publicações populares e textos de internet sobre o tema, utilização destes produtos na alta gastronomia (frequentemente vinculados a iniciativas de turismo) e emergência de «modismos» em torno ao consumo de produtos específicos. Luczaj *et al*. (2012:367) concluem «Although the traditional use of wild edibles is largely decreasing due to socioeconomic and ecological changes, wild plants are becoming a part of the new thinking about food: they are very important as health food, and in food security and slow food movements.». Já Hermann (2013), entre outros, aponta que o consumo alimentar de

espécies negligenciadas ou selvagens dos Andes pode ser restringido por fatores como aparência (atratividade), sabor e inconveniências relacionadas ao preparo de alimentos.

Consideramos que, no Brasil, manifestam-se alguns elementos similares aos identificados no cenário europeu. Neste sentido destacamos o crescente interessse acadêmico pelas espécies da sociobiodiversidade (inventários de espécies uteis e com potencial alimentar); esforços de preservação e divulgação de gastronomias regionais e incorporação de espécies não cultivadas na alta gastronomia (Slow Food, 2017); e articulação de políticas públicas de segurança alimentar e nutricional com iniciativas de valorização da sociobiodiversidade (Grisa; Schmitt, 2013). Mas o contexto brasileiro parece apresentar algumas especificidades relacionadas à preservação da sociobiodiversidade e ao protagonismo dos atores da agricultura «alternativa» (Luzzi, 2007), que se manifesta na vinculação do consumo de espécies alimentícias negligenciadas e não cultivadas à proteção ambiental (ICMBIO, 2018) e promoção de sistemas produtivos alternativos (complexos e biodiversos — como os sistemas agroflorestais) (Porro & Miccolis, 2011).

4. A promoção dos alimentos da sociobiodiversidade no sul do Brasil: o caso das frutas nativas

Ao observarmos a trajetória de atores específicos, em seus esforços de afirmação de sistemas produtivos «alternativos», notamos que estes se percebem tanto como integrantes de um movimento maior de transformação social, quanto como protagonistas e apoiadores de iniciativas estruturantes locais ou regionais - que representam passos em direção à sociedade almejada. Quando as iniciativas estruturantes envolvem a produção alimentar, coloca-se o desafio de promover a politização do consumo e assegurar a adesão do consumidor à iniciativa especifica com a qual o ator se encontra envolvido. Estes desafios são abordados por Brunori (2007) como relacionados a um processo de «enredamento», que implica desvinculação do consumidor de uma determinada rede sociotécnica (relacionada à produção e consumo de alimentos com origem na agricultura industrial) e sua vinculação à outra (relacionada à produção e consumo na agricultura «alternativa»).

Neste processo de «enredamento» do consumidor, os frames assumem especial relevância, tanto por condicionarem a identificação (e enredamento) do consumidor com uma iniciativa especifica quanto por orientarem sua disposição política mais geral. Com base em Goffmann (1974), Junker (2017:13-14) define: «Frames are categorized as schemata, wich organize people's belief systems. These «schemata of interpretation» enables people to «locate, perceive, identify and label.» Neste trabalho, a análise de frames busca possibilitar a identificação do sentido político atribuído ao consumo das frutas nativas. Efetuamos uma aproximação aos frames utilizados a partir da consulta a documentos relacionados às iniciativas selecionadas e, então, analisamos as suas repercussões em termos de disposições políticas do consumidor.

4.1. Iniciativas de valorização de recursos da sociobiodiversidade na alimentação no Rio Grande do Sul

Embora a paisagem natural do Rio Grande do Sul seja caracterizada pela interface de somente 2 biomas - Bioma Mata Atlântica e Bioma Pampa - cada um destes biomas é composto por um mosaico de formações vegetais distintas, ricas em biodiversidade, sendo a Mata Atlântica considerada uma das 25 regiões biologicamente mais ricas e ameaçadas do planeta (Pinho & Siminski, 2011). Há elevado grau de antropização destes biomas na atualidade, pois as áreas de campo do Pampa foram ocupadas pela exploração pecuária e estão sujeitas ao avanço do cultivo de monoculturas (soja e eucalipto) e as áreas de floresta da Mata Atlântica foram destinadas a projetos de colonização, ocupados com comunidades rurais majoritariamente de produção familiar (Pinho & Siminski, 2011).

Num esforço de identificação de espécies de valor econômico nativas na região sul do Brasil, Coradin *et al*. (2011) reconheceram diferentes grupos de uso potencial: plantas alimentícias, aromáticas, forrageiras, fibrosas, madeireiras, medicinais e ornamentais. Brack *et al* (2007) identificaram 109 espécies (incluindo-se árvores, arbustos e palmeiras) com frutas ou sementes aproveitáveis no RS. Embora o

número de espécies uteis destes biomas seja significativo, poucas são aquelas que vem sendo cultivadas e exploradas economicamente. Em estudo conduzido em áreas de agricultura familiar em outra região da Mata Atlântica brasileira, Souza *et al.* (2018:3587) constataram que os agricultores são capazes de identificar 115 espécies nativas (98 consideradas arbóreas) e cultivam comercialmente 87 espécies, nenhuma das quais nativa. No RS, das 107 espécies frutíferas potencialmente aproveitáveis, somente 6 espécies (5% do total) apresentavam algum tipo de comercialização (Brack *et al.*, 2007). O «negligenciamento» das espécies nativas se reflete, também, no modo de vida de agricultores familiares da Mata Atlântica. Parece haver uma tendência de que as frutíferas nativas assumem um papel apenas complementar na dinâmica nutricional das famílias - que além dos cultivos comerciais baseados em espécies exóticas, apresentam, em maior ou menor medida, cultivos e criações orientadas à subsistência, destinando os pomares ao cultivo de frutíferas mais apreciadas (Souza *et al.*, 2018).

Buscando elucidar razões para este «negligenciamento» das espécies nativas nas estratégias econômicas e alimentares, Souza *et al.* (2018) remetem à importância de fatores históricos, mencionando que o cultivo de plantas exóticas nem sempre se deve à intrínseca superioridade destas plantas em relação às nativas. Pesquisadores do tema argumentam que a origem europeia dos agricultores familiares, a dominação cultural e os modos de vida das famílias (com importante orientação mercantil), contribuíram para a reprodução de estereótipos negativos sobre extrativismo e uso das frutas nativas como alimento, acarretando que fossem percebidos como «alimento de porco» ou «alimento de pobre» (Silva *et al.*, 2019). Também a acelerada urbanização durante o século XX contribuiu para desvincular o consumo das famílias da base de recursos da sociobiodiversidade regional e perda de conhecimentos ecológicos. Embora seja difícil avaliar a magnitude do consumo de alimentos não cultivados pelas sociedades urbanas atuais, se tomarmos como evidencia a estruturação de cadeias produtivas para fornecimento de produtos da sociobiodiversidade, observamos a quase inexistência destas cadeias no RS (Kohler & Brack, 2016). Esta realidade vem sendo problematizada pelos movimentos da agricultura «alternativa».

Dentre as iniciativas recentes orientadas à promoção de sistemas «alternativos» à agricultura industrial, temos aquelas que envolvem a valorização da sociobiodiversidade na alimentação (Kohler & Brack, 2016; Ramos *et al*., 2017). As iniciativas que envolvem a utilização de frutas nativas como alimentos ocorrem em diferentes contextos: vinculadas a estratégias de fortalecimento de identidades regionais e turismo (como a do pinhão nos «campos de cima da serra» e butiá na «rota dos butiazais»); vinculadas a estratégias de minimização de conflitos socioambientais e conservação da natureza (como o extrativismo e os cultivos agroflorestais na Mata Atlântica); vinculadas a estratégias de fortalecimento da agricultura familiar (como agroindustrialização das frutas nativas e estruturação de cadeia solidaria de âmbito estadual); e vinculadas a estratégias de acesso a alimentos junto a grupos nutricionalmente vulneráveis (com implantação de quintais agroflorestais).

Algumas destas iniciativas de valorização das frutíferas nativas implementadas desde os anos 2000 no RS vem sendo consideradas referências de «boas práticas» ou «experiências de sucesso» na promoção do desenvolvimento sustentável. Destacamos, por exemplo, aquelas incluídas na Plataforma de Boas Práticas para o Desenvolvimento Sustentável da FAO (www.boaspraticas.org.br), sob os títulos: «Agroindústria familiar: uso sustentável da agrobiodiversidade nativa»; «Valorização e uso de frutíferas nativas para geração de renda»; e «Quintais orgânicos de frutas: contribuição para a segurança alimentar em áreas rurais e urbanas». Tendo em vista a diversidade de contextos e iniciativas, para Kohler e Brack (2016:53) «A promoção das frutas nativas no Rio Grande do Sul não é mérito exclusivo de uma instituição. São diversos protagonistas, em diferentes setores da sociedade, que atuam ora de forma isolada ora em conjunto, mas com propósitos muito semelhantes.» Assim, orientamos nosso estudo às iniciativas de fortalecimento da agricultura familiar (protagonizadas pelo CETAP) e de acesso aos alimentos (conduzidas por programa governamental de assistência técnica em assentamentos de reforma agraria), analisando sua atuação na politização do consumo alimentar em favor das frutas nativas, objetivando identificar e avaliar criticamente os frames utilizados.

4.2. As iniciativas do CETAP para promoção do consumo alimentar de frutas nativas

Em seu site, o CETAP se apresenta como uma organização da sociedade civil, criada em 1986, que, em reação à crise social e ambiental vivenciada pelos agricultores familiares, se mobilizou para a construção de «outra» proposta tecnológica, de organização da produção e de desenvolvimento rural. Em meados da década de 1990, num momento em que se reforçava a articulação de atores historicamente comprometidos com a agricultura «alternativa», a organização reconheceu a importancia da Agroecologia como referencial para sua atuação. É desta época a formação da Rede Ecovida de Agroecologia, formalizada em 1998, pioneira na certificação participativa de produtos ecológicos. Assim, podemos considerar que o CETAP vem atuando, articulado em rede, no desenvolvimento de referências tecnológicas, organizacionais e de comercialização de alimentos ecológicos.

Estudos mostraram que a valorização das frutíferas nativas no CETAP passou a ganhar ênfase a partir dos anos 2000, quando a organização se envolveu com a temática das agroflorestas. Dornelles (2016) abordou a trajetória do trabalho do CETAP com o tema das agroflorestas identificando que as primeiras ações neste âmbito foram desenvolvidas no início dos anos 2000 e se relacionaram à realização de pesquisa para o governo do estado do RS, orientada a gerar referências técnicas sobre sistemas agroflorestais no âmbito da agricultura familiar. Apontou que a partir desta iniciativa o tema ganhou destaque no âmbito da organização, passando a ser um de seus principais eixos de trabalho. Compreendemos que a vinculação com a temática das frutas nativas foi reforçada pelo apoio à criação e operação de um empreendimento agroindustrial que veio a ser denominado «Encontro de Sabores», orientado a «Valorizar os sabores da biodiversidade da Mata Atlântica do Sul do país, promovendo o consumo de frutas nativas junto ao público urbano[...]» (ANA, 2019). A ênfase nesta temática também aparece em publicação de 2014 que menciona a diversidade de iniciativas relacionadas aos sistemas agroflorestais (Longhi & Dornelles, 2014). Naquele momento estavam ocorrendo experiências com sistemas agroflorestais em 4 microrregiões (Alto Uruguai, Altos da Serra, Campos de Cima da Serra e Encosta da Serra/Planalto), em

parceria com atores diversos, incorporando diferentes espécies nativas frutíferas. Também houve avanços na articulação das iniciativas relacionadas à comercialização mediante formação da Cadeia Solidaria de Frutas Nativas, em operação desde 2011 (Koehler, 2014; Silva, 2014).

Esta trajetória e o conjunto de experiências promovidas se reflete na importância que o CETAP passou a conferir à promoção do consumo alimentar responsável, com destaque para consumo de frutas nativas. O contraste de capas de publicações do CETAP de diferentes épocas (2005 e 2015) introduz a diversidade de frames associados ao trabalho com frutíferas nativas.



Figura 1 — Publicações do CETAP de 2005 e 2015 referentes às frutas nativas.
Fonte: Digitalização dos autores

Para maior aproximação aos frames a que recorre o CETAP no seu trabalho com frutas nativas, cabe explorar os conteúdos do documento publicado em 2005 (Longhi & Pinto, 2005), pois demarca o momento

em que este ator percebe que a viabilização de sistemas agroflorestais depende da sensibilização de empreendedores e consumidores urbanos para o potencial alimentar das frutas nativas. Os autores revelam que sua experiencia permitiu reconhecer a «falta de interesse» dos agricultores e da sociedade pelas espécies nativas (Longhi & Pinto, 2005:29-30). A avaliação foi que o avanço na adoção de sistemas produtivos «alternativos» requereria pesquisas sobre as frutíferas nativas e sensibilização dos consumidores, pois estes «só consomem produtos industrializados como refrigerantes, em alguns casos sucos, mas de espécies exóticas ou de espécies nativas de outros ecossistemas brasileiros.» (Longhi & Pinto, 2005:29-30).

Os autores reafirmam a intenção em contribuir para o reconhecimento do potencial dos «Alimentos da Floresta», visualizando desafios relacionados à viabilização técnica e econômica das etapas de produção agroflorestal, mas também de armazenamento, processamento, pesquisa/desenvolvimento e distribuição de produtos alimentares das frutas nativas (Longhi & Pinto, 2005). Em publicação posterior (Longhi *et al*., 2013), a justificação do trabalho com frutíferas nativas remete à existência de uma «crise alimentar e nutricional». Assim, a atuação do CETAP na promoção das frutas nativas é contextualizada - não mais somente em relação à problemática do desenvolvimento rural ou de conservação da natureza - ao aliar «a preservação dos recursos naturais com a geração de renda e alimentos para a comunidade regional» (Longhi *et al*., 2013:65). O diferencial da contribuição do CETAP frente ao problema alimentar/nutricional da comunidade regional, refere-se à oferta de alimentos provindos de espécies nativas da região, «que são saborosos e possuem um caráter nutricional muito bom.» .

Documento de 2015, intitulado «Frutas nativas: alimentos locais, sabores e ingredientes especiais», reforça esta vinculação com a questão alimentar/nutricional e avança na politização do consumo ao remeter a origem da crise ao sistema agroalimentar hegemônico, controlado por corporações (Volpato, Longhi & Sperb, 2015:4). Os autores apontam que «a cadeia industrial», concentradora dos recursos produtivos, tem menor grau de participação na produção agrolimentar do que a produção regional familiar. Explicitam assim o sentido das iniciativas

que protagonizam: «[...] o acesso e manutenção da diversidade é uma forma de resistência a um sistema agroalimentar cada vez mais carente de nutrientes, controlado por corporações cada vez mais poderosas.» Assumem que a resistência ao avanço do sistema agroalimentar hegemônico e o fortalecimento dos sistemas de produção regionais requerem viabilizar alternativas de geração de renda para os agricultores, alcançável mediante a comercialização de frutas nativas. Passam então a mencionar as ações necessárias para concretizá-la:

> Ampliar a oferta dos alimentos saudáveis provenientes desses ecossistemas depende da colaboração entre o rural e o urbano por uma causa comum. Porque o envolvimento de empreendimentos urbanos que utilizem esses produtos é tão importante quanto a iniciativa dos grupos de agricultores em preservá-los nas propriedades rurais. Somente assim é possível construir uma dinâmica de produção, processamento e distribuição de alimentos que estimule a conservação da biodiversidade nativa, a geração de renda, e a promoção da soberania alimentar, para o campo e a cidade. (p.6)

> As organizações entendem que devem assumir postura ativa na politização do consumo, visando o «enredamento» do consumidor para o apoio às iniciativas ou afirmação de novos padrões de consumo correspondentes com produção agroalimentar regional diversificada. A expectativa em relação ao consumidor explicita-se: «Porque é o consumidor quem pode puxar, com o aumento da demanda, o aumento da oferta dos alimentos sadios que a natureza em harmonia pode oferecer» (p.2). Esta expectativa de protagonismo baseia-se no reconhecimento de que «Há uma tendência, principalmente entre os mais jovens, de querer conhecer a origem e os efeitos dos produtos que consomem, de querer engajar-se com o que é justo e ambientalmente correto. Por outro lado, há também a consciência da relação entre saúde e alimentação.» (p.7).

Os autores destacam que as alternativas centradas na exploração de frutas nativas são preferíveis porque regionalmente harmonizam-se à paisagem, compõem a tradição alimentar, são saborosas e, sobretudo, tem alto valor nutricional. Apresentam um quadro com os componentes nutricionais das principais espécies frutíferas nativas promovidas, apontando que o Araçá (Psidium sp.) «tem baixa caloria e boa quantidade de fósforo e muita vitamina C», enquanto a Pitanga (Eugenia

uniflora) é rica em antioxidantes e vitamina A. Concluem: «Apesar de pouco valorizadas como alimento, em geral, as frutas são mais ricas em vitaminas e outros nutrientes, e mais saudáveis, do que frutas que foram melhoradas visando principalmente aparência e tamanho.» (Volpato, Longhi & Sperb, 2015:8).

Em publicação recente sobre o Encontro de Sabores, destacam-se na justificativa do evento as referências à experiencia sensorial propiciada pelas frutas nativas: «As frutas e demais alimentos nativos apresentam um vasto universo de texturas, cores e sabores pouco desvendados. A partir deles, é possível criar pratos doces e salgados que trazem à sociedade o sabor de uma alimentação de qualidade, com valorização do trabalho das pessoas envolvidas e cuidado com o meio ambiente.» (ANA, 2019:4). Esta referência à experiencia sensorial associada ao consumo de frutas nativas e pratos elaborados com elas, embora estivesse em documentos anteriores, assume agora destaque e uma nova dimensão com a aproximação ao Slow Food. Este movimento tem atuado no sul do Brasil via Fortaleza do Pinhão da Serra Catarinense e da Fortaleza do Butiá do Litoral Catarinense ; e também no apoio gastronômico aos encontros da Rede Ecovida, como o de Erechim em 2017. Segundo outra ONG atuante na promoção das frutas nativas, o apelo gastronômico seria uma «porta de entrada» para politização do consumo.

4.3. As iniciativas da assistência técnica governamental na promoção das frutas nativas em áreas de reforma agraria

A segunda iniciativa analisada se realiza no contexto de atuação do Estado na mitigação dos efeitos concentradores de terra e renda promovidos pelo sistema agroalimentar convencional, mediante destinação de terras para assentamentos de «agricultores sem terra». Estes assentamentos de reforma agrária contam com medidas orientadas à estruturação produtiva, que incluem Assistência Técnica, Social e Ambiental (ATES). Assim, o «Projeto Quintais Sustentáveis» caracteriza-se como uma iniciativa governamental associada à segurança alimentar/nutricional, financiada por recursos públicos e executada por entidades

contratadas pelo Estado no contexto da política de ATES aos assentados da reforma agraria.

A justificativa para a iniciativa consta nos documentos de planejamento da ATES no RS no período considerado, mencionando processo recorrente de diferenciação social no interior dos assentamentos, com identificação de famílias não inseridas «nas dinâmicas organizativas locais/regionais existentes e, portanto, acabam ficando isoladas em seus lotes» . O relato aponta que estas famílias estão em condições de pobreza, dependentes de políticas públicas de transferência de renda e «não apresentam demandas aos serviços de ATES». Portanto, a iniciativa em análise objetivou inserção socioprodutiva destas famílias, optando por estratégia relativamente inovadora com a implantação de «quintais sustentáveis», visando assegurar segurança alimentar e eventual renda complementar às famílias beneficiárias.

Informações de gestores da ATES apontaram que duas experiências tiveram especial relevância para o desenho do «pacote sociotécnico» dos «quintais sustentáveis»: a experiencia do CETAP (anteriormente referida) e a experiência dos «Quintais Orgânicos» da EMBRAPA Clima Temperado. A proposta «Quintais Orgânicos», conforme descrito na Plataforma de Boas Praticas para o Desenvolvimento Sustentavel, da FAO, persegue o objetivo geral de «Introduzir e validar, em áreas urbanas e rurais, tecnologias que propiciem a implantação de quintais orgânicos de alimentos, com propriedades nutricionais e funcionais, de forma a contribuir com a diminuição da fome e aumento da qualidade de vida da população». Entre os objetivos específicos encontram-se aqueles relacionados a propiciar acesso à alimentos e educação alimentar (pelo reconhecimento das propriedades nutritivas e funcionais das frutas e formas de preparo das mesmas). Em relação as frutíferas nativas, mais especificamente, evidencia-se uma disposição a «resgatar conhecimentos, saberes e materiais genéticos, alguns em vias de extinção». Nos Quintais Orgânicos: «Cada quintal possui 5 plantas de 19 espécies de frutas escolhidas em função de suas características nutricionais e medicinais e por se adaptarem bem aos solos e ao clima da região de clima temperado.» Na construção de um pacote sociotécnico especifico para «Quintais Sustentáveis», os gestores recorreram à ancoragem técnico-cientifica da experiencia da EMBRAPA,

incorporando frutíferas nativas (espécies negligenciadas) como componente relevante de estratégia para o acesso ao alimento (combate à fome), qualificação da dieta sob a perspectiva nutricional e funcional e geração de renda.

Por fim, abordamos a iniciativa Conexus - vinculada à abordagem internacional Nexus (FAO, 2014) - que, conforme descrição constante no site institucional, reconhece que arranjos multi-estratos e biodiversos (sistemas agroflorestais) contribuem para a segurança hídrica, energética e alimentar ao valorizar espécies da biodiversidade regional adaptadas ao ambiente . Sob esta abordagem o cultivo de espécies frutíferas nativas para alimentação assume outro sentido, tendo seu valor demarcado a partir das diretrizes referidas à «mudança climática». Busca-se justificativa para o uso de espécies nativas em consonância com sua adaptabilidade às condições locais e resiliência (capacidade de resposta em situações críticas), compondo o «pacote» de uma «agricultura climaticamente inteligente» (Biodiversity International *et al.*, 2014).

5. Explorando os sentidos políticos associados à promoção do consumo de frutas nativas

Quando exploramos os sentidos políticos associados ao consumo de frutas nativas, dificuldades emergem em vista da multiplicidade de frames utilizados, principalmente nas justificativas apresentadas para o consumo das frutas nativas. Estas circunstâncias traduzem tanto o estado emergente e de proliferação dos estudos da temática, a diversidade de disciplinas que a abordam, como também as estratégias dos atores que diferenciam suas justificativas conforme o contexto/iniciativa envolvida. Esta dinâmica é coerente com o observado sobre uso de frames, pois se reconhece que os frames são construídos na interação e, por isso, os atores usam diferentes frames em diferentes contextos, conforme o juízo que fazem sobre cada situação (Junker, 2017:14).

Um dos primeiros frames identificados caracteriza-se pela vinculação do consumo de frutas nativas com a segurança alimentar (acesso aos alimentos). Trata-se de um frame «clássico», fundamentado na

utilização dos alimentos não cultivados (selvagens) em situações de insegurança alimentar. A justificativa para implantação de «quintais sustentáveis» em assentamentos de reforma agrária, iniciativa vinculada a políticas governamentais de redução da pobreza e promoção da segurança alimentar, aproxima-se deste frame. Cogitamos também uma atualização deste frame na difusão de diretrizes para que políticas de segurança alimentar contemplem desafios colocados pelas mudanças climáticas, recomendando cultivo de espécies agroalimentares da biodiversidade regional que mostram-se mais adaptáveis, rústicas e resilientes.

Um segundo frame identificado refere-se à conexão alimentação — saúde, no qual o consumo de frutas nativas apresenta-se como «solução» para contornar a problemática da má-nutrição. Este frame refere-se à superioridade nutricional dos alimentos oriundos de espécies não cultivadas e negligenciadas frente aos alimentos oriundos da agricultura industrial. Este frame é mais recente, pois só recentemente houve esforço significativo de caracterização da composição nutricional de alimentos da biodiversidade regional. Conforme Bharucha e Pretty(2010) e Chakravarty *et al*. (2016), o conhecimento sobre a composição nutricional dos alimentos não cultivados e frutas nativas é bastante inferior àquele disponível sobre espécies agrícolas cultivadas. Estudos tem demonstrado que plantas não cultivadas são, geralmente, menos densas em calorias e constituem fontes importantes de nutrientes e vitaminas, contendo compostos benéficos à saúde (Barucha&Pretty, 2010; Baldermann *et al*., 2016). Nas iniciativas analisadas ficou evidente o destaque dado às propriedades funcionais das frutas nativas na justificativa para seu consumo. Tais frames também tangenciam o fenômeno de promoção e marketing em torno dos superfoods (Junker, 2017).

Um terceiro frame aciona a tradição de uso de espécies não cultivadas na «quebra da monotonia» alimentar, remetendo à ampliação do repertório experiencial de vida mediante exploração do prazer sensorial associado aos sabores diferenciados. Este frame se renova não só pela oferta de «sabores especiais», mas por utilizar recursos da biodiversidade como base da diferenciação de gastronomias regionais. A experiência relatada por Luczaj *et al*. (2012) com a alta gastronomia

orientada a traduzir o «sabor do local» é ilustrativa. Nas iniciativas analisadas este frame se manifesta de forma mais evidente nas parcerias associadas ao Slow Food, que incorporam preocupações de resgate e reelaborações de tradições e identidades gastronômicas regionais.

Por fim, no âmbito da agricultura «alternativa» identificamos um frame que procura associar o consumo de frutas nativas à viabilização de sistemas agroalimentares alternativos, vinculando o consumo às relações sociais de produção que o possibilitam. Nas crítica à agricultura industrial, argumenta-se que o consumo das frutas nativas — além da superioridade nutricional — contribui para consolidar sistemas produtivos mais complexos e biodiversos (como sistemas agroflorestais), socialmente inclusivos (baseados na agricultura familiar e comunidades tradicionais) e com melhor desempenho quanto às múltiplas dimensões relacionadas à sustentabilidade na agricultura (Béné *et al*., 2019). Ao fortalecer circuitos curtos, relações econômicas baseadas em redes solidárias e aproveitamento de recursos regionais, o consumo de frutas nativas contribuiria para a resistência frente aos avanços dos sistemas produtivos da agricultura industrial, possibilitando a transformação futura do sistema agroalimentar global dominado pelas megacorporações e, até, para superação do capitalismo.

Constatamos, portanto, a multiplicidade de frames e sentidos políticos associados à promoção do consumo de frutas nativas. Quando procuramos explicar a utilização de um ou outro frame, verificamos que, embora os pontos de partida sejam diversos, desde os anos 2000 os atores analisados convergiram na importância atribuída a questões de alimentação (aproximando-se à problemática da crise alimentar/nutricional) e na proposição de sistemas produtivos complexos e biodiversos. Tal disposição reflete a conjuntura política brasileira do período. Neste sentido, reconhecemos a importância que assumiram questões de segurança alimentar, transição agroecológica, sociobiodiversidade e fortalecimento da agricultura familiar, no âmbito governamental e extragovernamental. A conjunção destas disposições favoreceu iniciativas que postula(ra)m soluções da crise alimentar/nutricional a partir do envolvimento da agricultura familiar na produção agroecológica, envolvendo recursos da sociobiodiversidade. Entrentanto, recentemente vem ocorrendo drásticas mudanças nas políticas públicas brasi-

leiras e nas possibilidades de financiamento das atuações das ONGs, acarretando prejuízos às ações de apoio à transição agroecológica. Tal mudança na conjuntura política pode configurar tendência à maior ancoragem das justificativas em referências à crise nutricional, adotando-se uma politização do consumo mais voltada a problematizar a qualidade nutricional do alimento — buscando sintonia com preocupações e disposições do nutricentric citizen. Caso os frames se restrinjam a referir a superioridade nutricional das frutas nativas, pode-se perder o conteúdo mais radical da crítica, neutralizando o potencial de politização do consumo e dificultando avanços em direção ao desenvolvimento sustentável.

Bibliografía

ANA. (2019) «Encontro de Sabores: Alimentos nativos e construção de saberes em rede.» *Teia Agroecológica*, 1(16):1-4.

Baldermann, S.; Blagojevic, L.; Frede, K.; Klopsch, R.; Neugart, S.; Neumann, A.; Ngwene, B.; Norkeweit, J.; Schroter, F.; Schweigert, F.J.; Wiesner, M.; Schreiner, M. (2016) «Are neglected plants the foods for the future?» *Critical Reviews in Plant Sciences*, 35(2):106-119.

Barucha, Z.; Pretty, J. (2010) «The roles and values of wild foods in agricultural systems.» *Phil. Trans. R. Soc.* B.,35:2913-2926.

Béné, C.; Oosterveer, P.; Lamotte, L.; Brouwer, I.D.; Haan, S.de; Prager, S.D.; Talsma, E.F.; Khoury, C.K. (2019) «When food systems meet sustainability». *World Development*, 113:116-130.

Bioversity International (2014) «Explorar o potencial de espécies negligenciadas e subutilizadas.» Nota Informativa. 12p.

Brack, O.; Kinupp, V.F.; Sobral, M.E.G. (2007) «Levantamento preliminar de espécies frutíferas de arvores e arbustos nativas com uso atual ou potencial do Rio Grande do Sul.» *Revista Brasileira de Agroecologia*, 2(1):1769-1772.

Brunori, J.L. (2007) «Local food and alternative food networks: a comunication perspective». *Anthropology of food*, march.

Chakravarty, S.; Buthia, K.D.; Suresh, C.P.; Shukla, G.; Pala, N.A. (2016) «A review on diversity, conservation and nutrition of wild edible fruits.» *Journal of Applied and Natural Sciences*, 8(4): 2346 — 2353.

Coradin, L.; Siminski, A.; Reis, A. (2011). *Especies Nativas da Flora Brasileira de Valor Economico Atual ou Potencial: plantas para o futuro — Regiao Sul*. Brasilia: MMA.

Dixon, J. (2009). «From the Imperial to the Empty Calorie: How Nutrition Relations Underpin Food Regime Transitions». *Agric. Hum. Values*, 26: 321-333.

Dornelles, C.P.N. (2016). «Aprendizagem sobre aprendizagem no âmbito das ONGs agroecológicas: O caso do CETAP.» Dissertação (mestrado) UFSM, PPGEXR, Santa Maria, RS.

Fanzo, J.; Hunter, D.; Borelli, T.; Mattei, F. (2013) *Diversifying Foods and Diets: using agricultural biodiversity to improve nutrition and health.* New York: Routledge.

FAO. (2014) *The Water-Energy-Food Nexus: a new approach in support of food security and sustainable agriculture.* Rome, FAO.

Grisa, C.; Schimitt, C.J. (2013). «The Food Acquisition Programm in Brazil: contributions to biodiversity food security and nutrition.» In: Fanzo, J.; Hunter, D.; Borelli, T.; Mattei, F. *Diversifying Foods and Diets: using agricultural biodiversity to improve nutrition and health*. New York: Routledge, p.164-185

Hermann, M. (2013) «Successes and pitfalls of linking nutrionally promissing Andean crops to markets.» In: Fanzo, J.; Hunter, D.; Borelli, T.; Mattei, F. *Diversifying Foods and Diets: Using agricultural biodiversity to improve nutrition and health*. New York: Routledge, p.164-185

Hernandez Bermejo, J.E.; Leon, J. (Eds.) (1994) *Crops: 1492 from a different perspective* Rome: FAO.

ICMBIO. (2018) *Catalogo de produtos da sociobiodiversidade do Brasil: ofertados pelos povos e comunidades tradicionais em unidades de conservação federais*. Brasilia MMA.

Junker, J. (2017) «Framing Superfoods: Factors that influence Young dutch Adults Perception of Superfoods». *MSc Applied Communicatin Science*. Wageningen University.

Kohler, M. (2014) «Diagnostico preliminar da cadeia de frutas nativas no estado do Rio Grande do Sul.» Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação). UFRGS, Bacharelado em Ciências Biologicas, Porto Alegre.

Kohler, M.; Brack, P. (2016) «Frutas nativas no Rio Grande do Sul: Cultivando e valorizando a diversidade». *Agriculturas*, 13(2):7-15.

Longhi, A. Silva Pinto, R. A. da. (2005) «Sistemas Agroflorestais e os sabores da floresta.» *Passo Fundo* (RS): CETAP.

Longhi, A.; Dornelles, C.; Gasparotto, S. (2013) «Valorização das espécies nativas e crioulas». In: Pereira, M.B.; Gil, M.D.M. *Ecopedagogia*. Tapejara, RS: Tapejarense Grafica, p.64-67

Longhi, A.; Dornelles, C.P. (2014) *Agrofloresta: implantação de SAF's na região dos Campos de Cima da Serra — RS*. Passo Fundo: CETAP.

Luczaj, L.; Pieroni, A.; Tardio, J.; Pardo de Santayana, M.; Sóukand, R.; Svanberg, I.; Kalle, R. (2012) «Wild food plant use in 21 st century Europe: the disappearance of old traditions and the search for new cousines involving wild edibles». *Acta Societatis Botanicorum Poloniae*, 81(4):359-370.

Luzzi, N. (2007) «O debate agroecológico no Brasil: uma construção a partir de diferentes atores sociais.» Tese (Doutorado) UFRRJ: Instituto de Ciencias Humanas e Sociais, Rio de Janeiro. 182f.

McMichael, P. (2016) *Regimes alimentares e questões agrárias* São Paulo; Porto Alegre: Editora UNESP; Editora UFRGS.

Novo Vázquez, A. (2014) « 'Consumocracia'. El consumo político como forma de participación de la ciudadanía». *Política y Sociedad*, 51(1):121-146.

Paschoal, A. (1983) «O ônus do modelo agrícola industrial». *Revista Brasileira de Tecnologia*, Brasilia, 14(1):17-27.

Pinho, P.R.S.; Siminski, A. (2011). «A região sul». In: Coradin, L.; Siminski, A.; Reis, A. *Especies Nativas da Flora Brasileira de Valor Economico Atual ou Potencial: plantas para o futuro — Regiao Sul*. Brasilia: MMA. p. 65-88

Porro, R.; Miccolis, A. (Orgs) (2011) *Politicas Publicas para o Desenvolvimento Agroflorestal no Brasil.* Belem (Para): ICRAF. 80p.

Ramos, M.O.; Cruz, F.T. da; Souza, G.; Kubo, R.R. (2017) «Cadeias de produtos da sociobiodiversidade no sul do Brasil: valorização de frutas nativas da Mata Atlântica no contexto do trabalho com Agroecologia.» *Amazôn. Rev. Antropol.* (Online), 9(1): 98-131.

Sathyamala, C. (2016) «Nutritionalizing Food: A Framework for Capital Acummulation» *Development and Change*, 47(4): 818 -839.

Silva, A.L.O. da (2014) «Agentes contemporâneos: uma analise a partir da participação de consumidores de Passo Fundo na Cadeia Produtiva das Frutas Nativas do Rio Grande do Sul.» Dissertação (Mestrado). UFRGS/ PPGDR. Porto Alegre, 2014.

Silva, R.O. da; Perez-Cassarino, J.; Souza-Lima, J.E.; Steenbock, W. (2019). «Valorização das frutas nativas e pensamento pós-colonial: busca de alternativas ao desenvolvimento». *Sustainability in Debate*, Brasilia, 10(2):111-124.

Slow Food. (2017) *A arca do gosto no Brasil: alimentos, conhecimentos e histórias do patrimônio gastronômico* São Paulo: Vox Grafica. 221p.

Souza, R.G. de; Dan, M.L.; Guimarães, M.A.; Guimarães, L.A.O.P.; Braga, J.M.A. (2018) «Fruits of the Brazilian Atlantic Forest: Allying biodiversity conservation and food security.» *An. Acad. Bras. Cienc.*, 90(4):3583-3595.

Volpato, C.; Longhi, A.; Sperb, M. (2015) *Frutas nativas: alimentos locais, sabores e ingredientes especiais*. Passo Fundo: CETAP.

SIMPOSIO NÚMERO 4

LA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA EN EL ESTUDIO DE LOS CONFLICTOS AMBIENTALES: EXTRACTIVISMOS, MEGAPROYECTOS, TERCIARIZACIÓN Y EXTRAVERSIÓN DE PESQUERÍAS ARTESANALES Y AGRICULTURAS LOCALES

Félix Talego Vázquez, ASANA, ftalego@us.es

Raquel de la Cruz Modino, ACA, rmodino@ull.es

Presentación

Ronald Inglehart contribuyó a divulgar la tesis de que las sociedades occidentales estaban evolucionando desde el último cuarto del siglo XX hacia un postmaterialismo (1997), que, entre otros efectos, debía implicar algún grado de desmaterialización de nuestras sociedades, la disminución relativa de la actividad extractiva y productiva, y una mayor importancia de las actividades de servicios y expresivas en general. Sin embargo, de lleno en el siglo XXI, lo cierto es que muchas de aquellas previsiones no se han cumplido, y las transformaciones tecnológicas y la evolución de los mercados han propiciado la ejecución de infraestructuras a una escala creciente, así como el incremento en la extracción de combustibles y todo tipo de recursos naturales. Estos procesos tienen profundos efectos a nivel territorial, y generan importantes consecuencias ambientales, socioeconómicas, culturales y políticas. Algunos autores, en su observancia, hablan de una nueva era denominada «Antropoceno», aceptada cada vez más por los Científicos Sociales para dar cuenta del alcance de aquellas (Escobar, 2017);

alertando del alcance de las modificaciones y consecuencias de las actividades humanas en este siglo.

Además de la adopción desde las Ciencias Sociales del concepto de «Antropoceno», dos referencias nos señalan el grado de conflictividad que las actividades humanas traen aparejadas. Diversos autores se refieren también a «extractivismos» (Gudynas, 2018; Acosta, 2012) y/o «megaproyectos» (Naredo *et al* 2009), poniendo el foco en los conflictos generados con los usos tradicionales de los recursos naturales, los valores sociales, los intereses territoriales y económicos, y las perspectivas de los grupos o poblaciones asentadas en las áreas afectadas. En no pocos países, de la mano de corporaciones y de las propias administraciones en ocasiones, asistimos a procesos que podríamos denominar extractivismos u otros que van aparejados a megaproyectos, donde se intensifican actividades de explotación, o actividades ya existentes aumentan su importancia relativa hasta convertirse en «monocultivos». Procesos que se revelan enormemente frágiles a los cambios globales, tanto en materia de geopolítica como de mercado.

Las reformas promovidas desde la doctrina neoliberal han propiciado la extensión de este tipo de procesos por amplias áreas del «Viejo» y «Nuevo Mundo», generando relaciones más complejas y conflictos entre actores y cosmovisiones, que se convierten en un escenario idóneo para el análisis antropológico. De hecho, en los últimos años constatamos una proliferación de investigaciones desde distintas áreas (economía ecológica, sociología y antropología ambiental, geografía humana…) sobre estas problemáticas. Así es inequívocamente para América Latina, Africa, Asia (Blaser, 2013; Svampa, 2019, Kabunda, M., 2018). Sin embargo, en el contexto español, aunque la Antropología Ambiental es un enfoque consolidado, creemos en la necesidad de ahondar en los efectos socioculturales y económicos de los extractivismos y los megaproyectos. Este simposio, enmarcado en el XV Congreso Internacional de Antropología de la ASAEE, pretende contribuir a subsanar este déficit, animando a los/as colegas de nuestro entorno a sumar su perspectiva al estudio de los conflictos ambientales, en diálogo con colegas de otras latitudes y de otras áreas vecinas (geografía, sociología, historia ambiental, economía ecológica) que están investigando sobre estas temáticas.

El abordaje de los conflictos ambientales provocados por los extractivismos y los megaproyectos debe ser (está siendo de hecho allí donde se acomete) interdisciplinar, y qué duda cabe de que la mirada antropológica tiene un rol insustituible en estos estudios. Las metodologías cualitativas, la observación participante, la realización de grupos de discusión o coordinación de procesos participativos, allí donde las condiciones hagan posible la intermediación, son todos instrumentos para entender mejor la naturaleza de estos conflictos y el choque de valores (no solo de intereses), de naturaleza inconmensurable como argumenta Martínez Alier (2009), que también podríamos denomnar imágenes (Kooiman & Bavinck, 2009). En no pocos casos, la ausencia de una adecuada etnografía en el abordaje de los conflictos ambientales puede derivar en un cierto esquematismo en la comprensión de los intereses, percepciones y posicionamientos que ponen en juego los actores sociales implicados y concernidos, concluyéndose apresuradamente que, por ejemplo, «los locales» o «la comunidad» tienen una sola voz e intereses unívocos; o que el conflicto es tan sencillo como el que se resumiría en un dualismo entre «comunidad» y agentes gubernamentales y corporaciones transnacionales. Ello no suele ser tan simple, como puede descubrirse a poco que la etnografía comienza a desbrozar las múltiples dimensiones y miradas presentes.

Este simposio propone un diálogo entre investigadores/as que estudien conflictos ambientales generados bien sea por extractivismos, por megaproyectos, o por terciarización y extraversión en economías de enclave, en áreas con actividades pesqueras o agrarias de pequeña escala, y tradicionales y de mercados comarcales o regionales. Entendemos por conflictos ambientales aquellos en los que hay discordancia entre actores sociales en torno a los significados y/o los usos de los bienes ecosistémicos. Cuando en tales conflictos se da no solo discordancia por los usos sino también por los significados del entorno biótico en su totalidad, o de elementos singulares del mismo, el conflicto ambiental en cuestión conlleva un conflicto de órdenes valorativos, paradigmas u, como han sido llamados también, ontológicos. Los conflictos ambientales pueden ser públicos y manifiestos o latentes y soterrados. Pueden derivar de políticas de cierto «arraigo» o surgir de la mano de propuestas desarrollistas globales. Pero de la manera que

sea, la Antropología Social y Cultural tiene la capacidad de ahondar sobre sus causas y consecuencias, desde una perspectiva procesual.

El término extractivismo refiere, en una primera acepción, a aquellas economías regionales o países que se han especializado en actividades que sacan grandes volúmenes de recursos naturales, que no son procesados en sus lugares de origen (o que lo son limitadamente). Aquellos suelen tener por destino la exportación a otras regiones económicas especializadas en la fabricación, donde se realiza el grueso de los beneficios monetarios. Así considerado, el concepto proviene de las teorías de la dependencia o del centro-periferia, explicativas del colonialismo y el neo-colonialismo. Hay una segunda acepción, de mayor ambición teórica y alcance crítico (Gudynas, 2013), que mira el extractivismo en clave de la aceptación axiomática acerca de que es bueno todo incremento en la obtención de recursos mercantilizables. Porque, según esta lógica, el incremento mercantil equivale a un incremento de la riqueza, cuando no es sinónimo de «creación» de riqueza. Extractivismo es entonces el prejuicio positivo sobre todo aumento en los factores de producción, aunque la fabricación y los beneficios dinerarios no se materialicen en las regiones de las que se han extraído los recursos. Ni se trabaje por minimizar, corregir o compensar las «externalidades» del incremento productivo, tales como la generación de residuos, la fuga de fuerza de trabajo desde otros sectores asociados a la producción primaria; cuando no, el agotamiento de recursos esenciales como el agua.

Los megaproyectos son intervenciones sobre el territorio de gran magnitud física, paisajística, económica y de desarrollo en el tiempo, con fuertes impactos en la remodelación y asignación de nuevos usos al espacio, con supeditación de la integración comarcal a la incardinación metropolitana estatal o interestatal. Sus promotores apelan a las exigencias del «crecimiento económico» y la «creación de puestos de trabajo»; y en no pocas ocasiones se apoyan en procesos de decisión opacos, aunque puedan adoptar la apariencia de consultas ciudadanas, y en la implicación de organismos estatales articulados con corporaciones privadas. Numerosos ejemplos, procedentes de los países americanos, nos hablan de tramas de «capitalismo clientelar» y neodespotismo (Aguilera y Naredo, 2009; Delgado y del Moral, 2016). Frente

a ellos los movimientos ciudadanos y los proyectos alternativos están ocupando, cuando no clamando, por un espacio en terreno público.

En el contexto de este simposio, denominado «La perspectiva antropológica en el estudio de los conflictos ambientales: extractivismos, megaproyectos, terciarización y extraversión de pesquerías artesanales y agriculturas locales», tenemos la oportunidad de ahondar en una variedad de problemáticas asociadas y conocer ejemplos sobre proyectos o movimientos que tratan de corregir o soslayar parte de aquellas externalidades señaladas más arriba, desde una práctica antropológica comprometida. Tras su planteamiento y durante su organización, hemos recibido un número importante de comunicaciones versadas sobre políticas y conflictos en torno a estrategias extractivistas afectando a recursos variados, tales como aguas, suelo y recursos minerales. Frente a ejemplos como éstos, numerosos compañeros y compañeras antropólogos nos han propuesto hablar de encuentros y desencuentros en torno a las iniciativas de re-territorialización y conservación, con diversas ponencias que ahondan en la conflictividad pero también en la desigualdad en la raíz de muchos problemas «ecológicos». Este simposio, también acoge ponencias y trabajos sobre las políticas neo-desarrollistas, ejemplificadas en diversos casos de estudio nacionales e internacionales. Además de otros trabajos centrados en problemas concretos, tales como los vinculados a la cuestión de la seguridad y soberanía alimentaria de las poblaciones locales, en contextos de extracción de pesquerías e insostenibilidad de los mercados de pesca. Finalmente, gracias a las aportaciones de sus participantes, nos preguntaremos por las dialécticas en torno a la gestión del medio ambiente y la salud en espacios urbanos y no urbanos; en espacios que son capaces de soportar el fenómeno de la gentrificación a la vez que excluyen prácticas periféricas. El número y la variedad de ponencias, así como la multiplicidad en las miradas de sus autores, la ha dado un valor añadido al encuentro, en un momento y en un contexto en el que el papel de las Ciencias Sociales se reclama esencial para «dibujar hacia qué escenarios podemos conducir las situaciones» (Salas, 2020) trabajando a nivel, y codo con codo, con las poblaciones humanas.

Bibliografía

Acosta, A. (2012) «Extractivismo y neoextractivismo: dos caras de la misma maldición», en Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo. Más allá del desarrollo, Quito, pp. 83-118

Aguilera, F., Naredo, J. M. (eds.) (2009) *Economía, poder y megaproyectos*, Lanzarote, Fundación César Manrique.

Blaser, M. (2013) «Ontological conflicts and the Stories of Peoples in Spire of Europe. Toward a Conversation on Political Ontology», *Current Anthropology*, Vol. 54, No. 5: 547-568

Delgado, M., del Moral, L. (2016) *Los megaproyectos en Andalucía. Relaciones de poder y apropiación de riqueza*, Sevilla, Aconcagua.

Escobar, A. (2014) *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Medellín, Unaula.

Gudynas, E. (2018) «Extractivismos: el concepto, sus expresiones y sus múltiples violencias», en *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global*, nº 143, pp. 61-70

Inglehart, R. (1997) Modernization and Postmodernization. Cultural, Economic and *Political Change in 43 societies*, Princeton University Press, Princeton, 1997.

Kabunda, M. (2018) *Estado moderno, integración regional y desarrollo en África* Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Kooiman, J. & Bavinck, M. (2013) «Theorizing Governability: the interactive governance perspective». En *Governability of fisheries and aquaculture: theory and applications.* Pages 9-30 Dordrecht: Springer ISBN9789400761063. Series MARE publication series. Volume 7

Martínez Alier, J. (2009) *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*, Barcelona, Icaria.

Pérez Negrete, M. (2017) *Megaproyectos, poder y resistencias. Una mirada desde la Antropología Urbana*, México, Ediciones de la Casa Chata.

Salas, J. (14 de octubre de 2020) «¿Es posible resolver los problemas de una pandemia sin contar con las ciencias sociales?» El País. https://elpais.com/ciencia/2020-10-14/es-posible-resolver-los-problemas-de-una-pandemia-sin-contar-con-las-ciencias-sociales.html

Svampa, M. (2019) *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*, CALAS, Universidad de Guadalajara.

CONFLICTOS AMBIENTALES Y TERRITORIOS EN CONTEXTOS DE EXPANSIÓN DE LA FRONTERA EXTRACTIVA

Ximena Trujillo Morillo. Universidad de Cádiz,
ximena.trujillomorillo@alum.uca.es,
ximena.trujillo.morillo@gmail.com

Presentación

La presente comunicación recopila una serie de acercamientos teóricos sobre los conflictos ambientales que surgen a partir del año 2008. Si bien la temática ambiental cobra vital importancia desde la década de 1960 en Latinoamérica, es a partir de 2008 que tiene lugar un giro que caracteriza a la ideología de los movimientos sociales involucrados en los conflictos ambientales.

En ese año coinciden una fuerte crisis económica y financiera de Estados Unidos y los países del G7, con el proceso de industrialización de la República popular China. En este contexto los países de América Latina apostaron por la extracción de materias primas, originando una expansión de la frontera extractiva. Dicha frontera se traduce en la implementación de proyectos extractivos en zonas social y ecológicamente más sensibles, lo que provoca mayor número e intensidad de conflictos socioambientales.

Algunos países de la región con gobiernos progresistas impulsaron entre 2007 y 2013 algunos cambios importantes respecto a la modalidad extractivista: desde una postura nacionalista se procuró mayor acceso y control de parte del Estado sobre los recursos naturales y los

beneficios de su extracción; este extractivismo de nuevo tipo es llamado por algunos autores Neoextractivismo.

Maristella Svampa se refiere a estos últimos diez años como el fin de un ciclo progresista del cual son parte países como Ecuador, Venezuela, Bolivia, Brasil, Argentina e incluso Chile. En el cual se ha ahondado la expansión de un modelo de desarrollo de actividades extractivas que ha traído consigo consecuencias disruptivas a nivel social, ambiental y político. Es en este contexto que el concepto territorio adquiere vital relevancia.

El escrito presenta los resultados del trabajo de fin máster elaborado en 2019 para el Máster de Antropología de la Universidad de Sevilla, bajo la tutoría del profesor Félix Talego. Está organizado en tres apartados: inicia con la exposición de las perspectivas introducidas por dos autores centrales sobre economía ecológica como son Joan Martínez Alier y José Manuel Naredo, por ser sus aportaciones decisivas en la producción académica sobre el tema. En una segunda sección se realiza una revisión general de marcos interpretativos sobre los conflictos socioambientales y se presenta información para contextualizar la actualidad de los mismos en América Latina. Finalmente, presentamos los análisis elaborados por académicos latinoamericanos que reflexionan sobre el neoextractivismo en la región, lo que nos permitirá poner de relieve la centralidad de las categorías territorio y territorialidad en las resistencias a la expansión de las fronteras de la extracción de materias primas.

1. Economía Ecológica: el metabolismo social y la metáfora de la producción

La revisión documental arroja que la investigación sobre conflictos ambientales está estrechamente ligada a los análisis elaborados desde la Economía ecológica. Esta se caracteriza por preguntarse por el objeto de estudio de la economía y ser crítica con el reduccionismo de la economía a la economía de mercado.

La Economía ecológica tiene sus raíces 150 años atrás de la mano de la Química, la Física y la Biología, ya que, al ser una ciencia rela-

cionada con la administración de los bienes, ha requerido de la reflexión sobre la naturaleza y sus recursos. Es importante resaltar que es un enfoque que nace marcado por las movilizaciones sociales bajo el nombre de ecologismo que tuvieron lugar en varios países de Europa y en Estados Unidos a finales de los años 60.

El año 1972 marcará un hito importante por la publicación del informe de Meadows y colaboradores, quienes fundamentaron la imposibilidad de un crecimiento permanente dados los límites ecológicos; y por realización de la primera Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio humano o Conferencia de Estocolmo, reflejo de la preocupación ciudadana y de la institucionalidad internacional sobre la temática ambiental (Cantú, 2015).

La Economía ecológica se consolida como enfoque teórico en 1989 con la fundación de la Sociedad Internacional de Economía Ecológica (ISEE, por sus siglas en inglés) y el lanzamiento de la revista Ecological Economics; que surge con el afán de robustecer los estudios clásicos de la economía con la perspectiva ecológica, e integrar ambas corrientes en una transdisciplina que tiene por objetivo conseguir un mundo sostenible.

A continuación, recogemos las narrativas sobre Economía ecológica de dos grandes referentes como son Joan Martínez Alier y José Manuel Naredo. Por un lado, para Martínez Alier la Economía ecológica tiene tres grandes aristas para su reflexión: a) metabolismo social, b) lenguajes de valoración frente a los daños ambientales y las políticas públicas; y c) conflictos y movimientos ambientales (Martínez Alier, 2018). Mientras Naredo, realiza dos grandes contribuciones en su análisis histórico de la economía, el surgimiento de la metáfora absoluta de la producción y el enfoque integrador de cara al enfoque monetario.

1.1 El Metabolismo social y los conflictos ecológico-distributivos

La perspectiva del metabolismo social surge de la premisa que caracteriza a la economía como entrópica, afirmación que proviene de la propuesta epistemológica de Georgescu-Roegen quien, en su libro La ley de la entropía y el proceso económico (1971) presenta una innova-

dora interpretación del proceso económico desde la ley de la entropía de la Termodinámica. Ello implica que el sistema económico no es un sistema económico aislado, sino un subsistema abierto sometido a las leyes biofísicas, propuesta contraria al sistema económico convencional que se presenta como aislado, autocontenido y a-histórico (Cavalcanti, 2018).

Martínez Allier junto con Roca Jusmet en el libro Economía ecológica y política ambiental, editado por primera vez en 2000, retoman la reflexión sobre la economía ecológica como un sistema abierto que considera al sistema económico como un subsistema de la biosfera o Tierra, por tanto, la economía requiere considerar en su análisis las fuentes de energía, el flujo de materiales y la generación de residuos. Lo que hace del subsistema económico un sistema abierto en dos sentidos, tanto a la entrada de energía y materiales como a la salida de residuos (Martínez Alier; Roca Jusmet, 2013).

Una segunda vertiente de la Economía ecológica es la reflexión sobre las distintas valoraciones o lenguajes de valoración sobre los daños ambientales. Los análisis económicos neoclásicos reconocen la existencia de efectos sociales e impactos ambientales productos de las decisiones económicas a los que se ha denominado externalidades. Estas pueden ser positivas como la generación de trabajo o negativas como la contaminación ambiental, ante las cuales se propone la compensación a través de una valoración monetaria. (Martínez Alier, 2008)

La perspectiva del metabolismo social sostiene que las externalidades son fallos propios del intercambio económico, que surgen a raíz de un intercambio de energía, recursos y generación de residuos que generalmente ocurre en beneficio de algunos grupos y a expensas de otros o de futuros grupo; por tanto, las externalidades suponen la transferencia de costes (Martínez Alier, Kallis, Veuthey, Walter, & Temper, 2010). Bajo esta premisa, las externalidades adquieren un carácter sistémico inevitable, donde la valoración monetaria no es capaz de dar cuenta de la complejidad de valoraciones que existen y entran en juego.

Martínez Alier (2004) sostiene que es importante analizar las políticas públicas ambientales que se imponen desde los organismos del Estado, es decir, identificar el papel de los gobiernos e instituciones; de

cara a los cuales se inician conflictos. Consecuentemente, los conflictos ambientales son relaciones de poder que se originan por la desigual afectación de las decisiones económicas, por ello Martínez Alier los denomina Conflictos Ecológico-Distributivos.

1.2. La invención de la economía: la Metáfora de la Producción

Naredo (2018), desde una perspectiva histórica de la economía como disciplina, hace hincapié en la construcción de una ideología económica dominante. La invención de la economía tiene su origen en el siglo XVIII en un contexto de revolución cultural y simbólica que significó la construcción del paradigma del racionalismo científico parcelario: dualismo cartesiano Hombre y Naturaleza, Razón y Emoción, Individuo y Sociedad, Economía y Política, entre otros.

En el libro La Economía en evolución (1987) Naredo detalla el surgimiento de la acepción moderna de la palabra economía. A partir de un análisis histórico sobre la reflexión económica, evidencia que inicialmente se centraba en la adquisición y redistribución de riquezas propias de la Madre-Tierra, ligada a la idea de la inalterabilidad de los ciclos naturales en los que se generaban. Este era el caso de pensadores como Aristóteles y Copérnico, cuyas reflexiones sobre economía contaban con un estrecho vínculo entre la moral y el poder en la búsqueda de riqueza común. (Naredo, 2018)

Hacia el siglo XVIII surge una nueva ciencia económica de la mano de los denominados fisiócratas. En el contexto de la mejora de las capacidades agrarias surgió la noción de producción, aquello implicó el cambio de la noción de riqueza como adquisición o apropiación del fruto de la Madre-Tierra, hacia riqueza como la producción o posibilidad de acrecentar; que al traducir en términos monetarios arrojaba un saldo positivo, es decir, un valor añadido. Aquel saldo monetario se consideró de beneficio común, lo que permitió que la producción se situé por encima de cualquier consideración moral o de poder, dando lugar al nacimiento de la «metáfora absoluta» de la producción. (Naredo, 2013a)

Al concebirse la riqueza como producción, se originó una segunda categoría de la ideología económica moderna: «el padre trabajo». El trabajo pasó a ser el centro de reflexión de la noción de riqueza, Naredo (2018) lo ejemplifica citando las reflexiones de Adam Smith: «el trabajo anual de cada nación es el fondo que la surte de todas aquellas cosas necesarias y útiles para la vida» (p. 39).

A finales del siglo XIX e inicios del XX la noción de riqueza se traslada al capital, lo que da lugar a la ruptura epistemológica neoclásica de la cual surge la disciplina de la economía con un objeto de estudio limitado al mercado. Dicha limitación deja por fuera de la reflexión al medio ambiente físico, social y financiero. Frente a lo cual, Naredo propone un enfoque de estudio integrador, en el que se incluye los recursos y los residuos que requieren y generan las actividades económicas (Naredo, 2019).

2. Conflictos ambientales y territorios en contextos neoextractivos

Los conflictos ambientales son un tipo de conflicto social asociado a la extracción y administración de los elementos minerales y biológicos ecosistémicos, de ahí su sinónimo a conflictos socioambientales. Como conflictos sociales se distinguen por adoptar un carácter público e involucrar a más de un actor, por lo tanto, supone acciones colectivas (Walter, 2009). El conflicto supone una dinámica de oposiciones que resultan del encuentro de diferentes valoraciones, percepciones, significados e intereses (Santandreu & Gudynas, 1998).

Desde el enfoque de la economía ecológica y la ecología política, dichos conflictos son definidos como conflictos ecológico-distributivos. Este concepto tiene sus raíces hacia 1995, Martínez Alier & Walter (2015) lo sintetizan como: «luchas en torno de los impactos de la contaminación o de los sacrificios realizados para extraer recursos, y surgen de las desigualdades en el ingreso y el poder» (p. 75). En este sentido son conflictos que resultan del aumento del metabolismo de las sociedades del Norte global, que pone en riesgo a presentes y futu-

ras generaciones, por lo que se vincula a la emergencia de los conflictos socioambientales en el Sur global.

Desde una interpretación ecológico-política, Maristella Svampa (2012) entiende como conflictos socioambientales «aquellos ligados al acceso y control de los recursos naturales y el territorio, que suponen por parte de los actores enfrentados, intereses y valores divergentes en torno de los mismos, en un contexto de gran asimetría de poder» (p. 4).

En el caso específico de los conflictos asociados al extractivismo, Gudynas (2014) los describe como «conflictos [que] surgen de posturas muy distintas sobre cómo se perciben las condiciones sociales y ambientales, cómo se las valora, y las implicancias de las acciones humanas sobre la sociedad y el ambiente, tanto en el presente inmediato como en el futuro mediato.» (p. 87).

Los conflictos ambientales se caracterizan por la diversidad temática, entre los principales temas se encuentran: la contaminación, pérdida de áreas silvestres, control sobre los recursos naturales, problemas de calidad de vida y salud, problemas productivos o económicos, etc. Otra de sus características es que todos estos son fenómenos se suceden a varias escalas local-nacional-regional-global, por ello Svampa (2012) señala su multiescalaridad, retomando el concepto de Sassen (2007), que refiere a la reformulación de escalas en los diversos procesos de globalización. Finalmente, es importante reconocer que en los conflictos ambientales se encuentran involucrados un entramado de actores sociales, económicos, políticos.

La dinámica multiescalar de dichos conflictos en contextos extractivos o neoextractivos en América Latina adquiere características específicas. En la dinámica global-local, por un lado, se entablan alianzas entre Empresas Transnacionales y Estado, quienes promueven un modelo de desarrollo; y por otro, las comunidades locales en resistencia, cuestionan el modelo de desarrollo y reclaman su derecho a decidir sobre el territorio. Estos conflictos tienden al encapsulamiento local ya que suelen combinarse con la tipología de economía de enclave. (Svampa & Terán Mantovani, 2019). Pero, pese al encapsulamiento, se generan redes de movimientos sociales que exigen cambios frente a un escenario de destrucción del ambiente y de la vida, que abarcan desde lo local, nacional, regional e incluso continental, lo que permite

la elaboración de diagnósticos y narrativas o lenguajes de valoración colectivos que apuntan principalmente hacia la territorialidad.

Los conflictos ambientales se han multiplicado con el aumento del metabolismo social en la etapa neoextractivista, ejemplificamos con el proyecto ATLAS de Justicia Ambiental, un proyecto del Instituto de Ciencia y Tecnología Ambientales (ICTA) de la Universitat Autónoma de Barcelona (UAB). El director de dicho proyecto, Martínez Alier, indica que el mismo apenas recoge un estimado del 5% de los casos del mundo (2018). Sin embargo, dicha herramienta permite dimensionar la internacionalización de la lucha frente a las injusticias ambientales. Hasta el 24 de julio de 2019, se reportaron 2.840 casos, el 30% de ellos tuvieron lugar en América del Sur, Mesoamérica y el Caribe. Entre los países con mayores conflictos registrados se encuentran: India (316), Brasil (133), Colombia (128), China (111), Estados Unidos de América (108), México (98), Perú (92), Nigeria (81), España (80) e Indonesia (72). (*Environmental Justice Organizations*, 2019).

Respecto a las compañías implicadas, aquellas relacionadas con mayor número de conflictos son: Royal Dutch Shell (57), *Nigerian National Petroleum Corporation* (44), Vale (30), *Monsanto Corporation* (25), *Salini Impregilo* (23), *Nigeria Agip Oil Company* (22), *ExxonMobil Corporation* (21), *Anglo Gold Ashanti* (21), Rio Tinto (19) y *BHP Billiton* (17). (*Environmental Justice Organizations*, 2019). Estas se caracterizan por ser mayormente grupos empresariales internacionales o multinacionales.

Al indagar sobre las *commodities* o bienes de consumo asociados a los conflictos, los diez principales son: tierra (920), agua (596), electricidad (514), petróleo (278), oro (254), carbón (212), servicios turísticos (173), cobre (155), residuos industriales (154), gas natural (153). Los casos motivados por la tierra (32%) y el agua (21%) corresponden a la mitad de los conflictos, ello evidencia la importancia de las valoraciones sobre el territorio y de los servicios básicos o medios de vida para las poblaciones que se oponen al desarrollo de actividades extractivas a nivel local. (*Environmental Justice Organizations*, 2019)

En los últimos años los conflictos se han caracterizado por una escalada de violencia, el Informe sobre 2017, elaborado por *Global Witness,* ONG internacional que desde 1993 trabaja en el tema ambiental

y derechos humanos, indicó: «207 personas defensoras fueron asesinadas en 2017, convirtiéndolo en el peor año del que se tiene registro». Los países con mayor número de casos fueron Brasil, Filipinas y Colombia. Las actividades a las cuales se relacionan los asesinatos son: la agroindustria, el petróleo y la minería, y la tala de bosque.

3. Extractivismo, neoextractivismo y conflictos socioambientales en América Latina

En el auge de los debates sobre la definición de extractivismo, la más difundida es la elaborada por Eduardo Gudynas, la misma se basa en el trabajo del autor en países suramericanos en diálogo con movimientos sociales y académicos; y se define como: «un tipo de apropiación de recursos naturales en grandes volúmenes y/o la alta intensidad, destinados mayormente a la exportación, sin procesamiento industrial o procesamientos limitados y tienen por destino la exportación a otras regiones con economías especializadas en la fabricación.»(Gudynas, 2018, p. 62)

El extractivismo no debe ser leído únicamente como un «modo de apropiación» (Gudynas, 2018) o «modo de acumulación» (Acosta 2011, Machado Aráoz 2012), sino como un fenómeno multidimensional atravesado por la cultura, la política e incluso la teología (Gudynas, 2019). Desde donde se organizan discursos, argumentos e incluso sensibilidades tanto para promover y defender las actividades de extracción como para evitarlas. (Svampa & Terán Mantovani, 2019)

La historia del extractivismo en América Latina está atravesada por sucesivos ciclos económicos, dependientes de las demandas del mercado mundial y de los procesos de consolidación de los Estado Nación (Svampa & Terán Mantovani, 2019) que a comienzos del siglo XXI tomó nuevas dimensiones, sobre lo cual Maristella Svampa (2013) explica que, los gobiernos progresistas y los más conservadores de América Latina basaron su legitimidad en la expansión de un modelo de desarrollo neoextractivista, en el que se consolidó el «Consenso de los Commodities».

El neoextractivismo, a decir de Svampa (2018b), constituye una «ventana privilegiada» para leer las diferentes crisis de las sociedades contemporáneas en sus complejidades y niveles, ya que delinea la memoria de América Latina y sus luchas en el trasfondo de un patrón de acumulación colonial que se vincula a procesos actuales. Alimonda (2011) sostiene que América Latina ha sido el espacio por excelencia para el emprendimiento de las actividades extractivas y describe «el trauma catastrófico de la conquista y la integración en posición subordinada, colonial, en el sistema internacional, como reverso necesario y oculto de la modernidad, es la marca de origen de lo latinoamericano.» (p. 21). En la misma línea, Eduardo Galeano (2004) había escrito décadas antes en su célebre libro Las venas abiertas de América Latina publicado por primera vez en 1971: «Nuestra comarca del mundo, que hoy llamamos América Latina, fue precoz: se especializó en perder desde los remotos tiempos en que los europeos del Renacimiento se abalanzaron a través del mar y le hundieron los dientes en la garganta.» (p. 15).

Desde la perspectiva de varios autores de tradición marxista, el extractivismo es el eje de acumulación de riqueza de la época actual. Los autores reflexionan desde la perspectiva del aumento del metabolismo social propio del capitalismo avanzado y «subrayan los costos de los elementos naturales que intervienen en el capital constante y variable, la renta de la tierra y las externalidades negativas de toda clase» (Svampa, 2018b, p. 19); destacando la apropiación y uso destructivo de la fuerza de trabajo, infraestructura, espacio urbano y naturaleza. Esta lectura se complementa con los estudios del geógrafo David Harvey (2004) sobre el proceso de acumulación primitiva del capital, analizada por Marx y profundizada por Rosa Luxemburgo, a partir de los cuales concluye que la expropiación y despojo de la tierra del campesinado es hoy la desposesión de bienes, personas y territorios (Svampa, 2018b).

Una segunda dimensión de análisis corresponde a la lectura de la crisis ecológica actual como resultado de una crisis del proyecto de la modernidad. Desde la perspectiva Modernidad/Colonialidad, impulsada por autores como Arturo Escobar y Fernando Coronil, la modernidad constituye un paradigma lineal de evolución histórica que ha instituido las nociones de «procesos civilizatorios», «progreso» o «de-

sarrollo», las cuales pertenecían a ciertos pueblos europeos pero que se han proclamado como universales (Alimonda, 2011). Europa instituye la modernidad como modelo referencial explicativo-interpretativo, el cual se sustenta en concepciones antropocéntricas o de relación del ser humano con la naturaleza vista como «canasta de recursos», «sistema» y «capital» (Svampa, 2015), Estas ponen en riesgo la vida en el planeta, y han sido denominados como antropoceno.

El neoextractivismo desde un análisis geopolítico, es el resultado de la transición hegemónica, que supuso el declive de Estados Unidos y ascenso de China como potencia económica desde los primeros años del siglo XXI. La demanda de materias primas para el proceso de industrialización de China ha dado lugar a la intensificación de las exportaciones de aquellas materias por parte de América Latina, África y algunas zonas de Asia; y cuyo resultado es la expansión de la frontera de los commodities y crisis socioecológica (Svampa, 2018b).

En el marco de las características descritas, el neoextractivismo adquiere la dimensión de modelo sociopolítico-territorial ya que, como «modelo de desarrollo basado en la sobreexplotación de bienes naturales, cada vez más escasos, en gran parte no renovables, así como en la expansión de las fronteras de explotación hacia territorios antes considerados como improductivos desde el punto de vista del capital.» (Svampa, 2018b, p. 21), requiere elaborar una ocupación planificada de territorios y acaparar tierras para emprender actividades gigantescas o de megaproyectos como son la megaminería a cielo abierto, represas hidroeléctricas, formas de monocultivo agrícola y forestal, macro granjas, etc.

El extractivismo instaura una dinámica de ocupación territorial basada en la economía de enclave y en el desplazamiento de otras actividades y poblaciones que se exacerba en el ciclo neoextractivista (Svampa, 2016), a través del discurso de territorios «socialmente vaciables», es decir, territorios con poca o sin gente que debían ocuparse para hacerlos productivos (Svampa, 2018b).La economía de enclave refiere a la modalidad por la cual las fuerzas económicas actúan de manera desarticulada de la economía local y privilegia la extracción para la exportación, por tanto, destinada a satisfacer los requerimientos del mercado mundial (Svampa, 2016).Federico Guzmán (2018) elabora

un análisis en contextos de megaminería y propone que a partir de 1980 se configura una economía de enclave postcolonial, entendida como las redes del capital global que dinamizan los flujos de circulación de materia prima a través de la política del despojo de los bienes comunes, contenidos en el territorio, y de trabajo vivo; que son transferidos desde la periferia para favorecer la acumulación de las economías desarrolladas.

Al calor de la expansión de las fronteras del capital y el desplazamiento de otras formas de producción locales, se ha generado la multiplicación de conflictos ligados a la disputa por la tierra acompañada de la consolidación de resistencias sociales más activas y organizadas. Svampa distingue tres fases en el ciclo neoextractivista: fase de positividad (2003 y 2008), fase de multiplicación de los megaproyectos (2008 y 2013/2015) y fase de exacerbación del neoextractivismo o de la dependencia (A partir del 2013/2015 hasta la actualidad).

En el marco del ciclo neoextractivista y su fase de exacerbación de la dependencia a los *commodities*, las resistencias socioambientales han confluido en la elaboración de un relato cuyo eje central es la defensa del territorio, que Svampa (2011) ha denominado como giro ecoterritorial. El territorio aparece en la narrativa de movimientos socioambientales u organizaciones indígenas, pero también en los discursos de funcionarios planificadores del Estado, corporaciones, diseñadores de políticas públicas, etc. Por tanto, a partir de la noción de territorio es posible visualizar la posición de los diferentes actores involucrados.

El giro ecoterritorial refiere a la producción de simbolismos sobre el territorio elaborada por los movimientos sociales opuestos a actividades extractivas. Svampa (2018b) lo define como «la construcción de marcos de la acción colectiva, que funcionan al mismo tiempo como estructuras de significación y esquemas de interpretación contestatarios o alternativos» (p. 45). Este giro se gestó en la fase de multiplicación de los megaproyectos, misma que implicó la explosión de conflictos socioambientales en clave ambientalista caracterizados por la participación de pueblos indígenas y nuevos movimientos socioambientales rurales y urbanos, con notable presencia de jóvenes y mujeres en las estructuras organizacionales; y respaldados por un entramado de diferentes colectivos culturales, ONG ambientalistas, intelectuales

y expertos (Svampa, 2011). Al respecto Svampa citando a Leff (2006) explica que se vivió «la ambientalización de las luchas indígenas y campesinas y la emergencia de un pensamiento ambiental latinoamericano.» (Svampa, 2012, p. 5).

El giro ecoterritorial se asienta en al menos cuatro matrices político-ideológicas latinoamericanas: matriz indígena-campesina comunitaria, matriz populista-movimentista, matriz clasista tradicional y, de manera más reciente, matriz de la narrativa autonomista. La matriz campesino-indígena surge de la memoria de los pueblos indígenas y se sustenta en las ideas de resistencia ancestral, derechos colectivos y poder comunal. En segundo lugar, la matriz populista-movimentista refiere a la historia de las organizaciones populares en América Latina, asociada a las experiencias políticas populistas de los años 1930-1950. La matriz clasista alude a la concepción del poder desde el antagonismo de clases y la construcción del socialismo. En cuarto lugar, la matriz narrativa autonomista surge tras el fracaso de las izquierdas tradicionales y da lugar a nuevos modelos de militancia a través de la figura de colectivos que optan por la autonomía, la horizontalidad y la democracia por consenso (Svampa, 2018b).

Del intercambio entre la matriz indígena-comunitaria y la matriz de la narrativa autonómica en clave ambientalista han surgido algunos conceptos que atraviesan los nuevos lenguajes de valoración ecoterritoriales, los cuales tienen gran capacidad movilizadora e instalan debates en la sociedad, estos son: «Buen Vivir, bienes comunes, comunalidad, derechos de la Naturaleza, autonomía y ética del cuidado» (Svampa & Terán Mantovani, 2019). En sus versiones más críticas, estos conceptos comparten una perspectiva relacional pues proponen nuevas relaciones entre ser humano y Naturaleza y entre seres humanos, para las cuales reconocen lo comunal y la interdependencia como nociones básicas (Svampa, 2018b).

La perspectiva relacional resalta la «interdependencia de lo vivo» reconoce la validez de formas de relación u ontologías relacionales (Escobar, 2015) con lo que nos rodea, donde, a diferencia de la modernidad, que distingue el mundo de lo humano y lo no-humano (animalidad, no humanidad), reconocen la humanidad en todo lo que nos rodea (los animales, las plantas, los accidentes geográficos, los fenóme-

nos meteorológicos, montañas, astros) sin distinción (Svampa, 2018b, p. 116) Es decir, «la humanidad es el fondo universal del cosmos. Todo es humano» (Viveiros de Castro, 2013). En estas «ontologías relacionales», como denomina Escobar a estas otras formas de relación sintetizando sus trabajos con Blaser y De La Cadena, el territorio es central y se asume como condición de posibilidad.

El Buen Vivir y los derechos de la Naturaleza son ejemplos de nociones que surgen a partir de una pluralidad de ontologías relacionales indígenas que proponen expandir el paradigma de los derechos humanos hacia la naturaleza como sujeto de derechos. Ello logró plasmarse en las constituciones de Bolivia, Ecuador y en el reconocimiento de un río y un bosque en Colombia y Bolivia, respectivamente (Svampa & Terán Mantovani 2019).

Estas narrativas relacionales de descolonización se conjugan con los lenguajes ecofeministas del cuerpo/territorio, la ética del cuidado y la interdependencia. «Esta línea de acción aparece reflejada en el involucramiento cada vez mayor de las mujeres en las luchas contra el neoextractivismo y sus diferentes modalidades.» (Svampa, 2018b). Desde estos colectivos se cuestionan los esquemas binarios propios de la modernidad, como son Ser Humano-Naturaleza, Hombre-Mujer, Razón-Emoción, Humano- no humano, etc. los cuales insisten en la inferioridad del uno y la superioridad de otro de los polos, y que considera a la naturaleza como cosa susceptible de ser dominada y explotada (Svampa, 2018a).

Estas retóricas de valor sobre el territorio elaboradas desde «abajo», desde los movimientos sociales latinoamericanos, en medio de los cada vez mayores efectos de la sociedad industrial sobre los ecosistemas subrayan la crisis ecológica como una crisis civilizatoria; frente a la cual se elaboran significaciones desde enfoques relacionales que recuperan aquellas narrativas que antes no tenían valor, con las que elaboran nuevas significaciones sobre lo latinoamericano como respuestas y propuestas para desacralizar los relatos que sostienen el extractivismo, cuyo origen son las grandes invenciones de la modernidad que señala Naredo: el mito del desarrollo y la metáfora de la producción.

4. Reflexiones finales

El siglo XXI está atravesado por el debate sobre la degradación de la biósfera. Los estragos de una sociedad industrial, ávida de materiales, han desencadenado en una crisis no sólo ecológica, sino también económica y social; que es considerada por varios estudiosos como una crisis civilizatoria. Ello implica una crisis de los valores y significaciones dominantes que sostienen a una sociedad con tradición cultural europea occidental moderna.

El aumento del metabolismo social, propio del sistema industrial, propicia la expansión de la frontera extractiva en búsqueda de fuentes de energía y recursos, generando a la par mayor cantidad de residuos y la aceleración de la dispersión irrecuperable de minerales concentrados en la corteza terrestre. Esta expansión da lugar a la implementación de proyectos extractivos en zonas social y ecológicamente más sensibles; con cada vez mayores riesgos ambientales, laborales y para la salud humana. Esta dinámica se traduce en una fuerte presión sobre los territorios que agudiza el deterioro de las condiciones para la reproducción de los ecosistemas y la biodiversidad global; al tiempo que recrudece la desposesión de poblaciones, lo que provoca mayor número e intensidad de conflictos socioambientales.

Los conflictos socioambientales son dinámicas de oposición o relaciones de poder en los intercambios del metabolismo social, los cuales resultan del encuentro de diferentes valoraciones o significaciones en las interacciones entre sociedad y ambiente. Estas valoraciones se expresan en lenguajes cuyo trasfondo son significados culturales que, en la actualidad se sustentan en una ideología dominante, resultado de un proceso histórico que ha construido una relación binaria y jerarquizada del ser humano sobre la naturaleza. Por tanto, los conflictos socioambientales se suceden en un contexto de asimetría de poder, pues no todos los lenguajes de valoración poseen la misma legitimidad ideológica.

El estudio de los conflictos socioambientales es la temática preferente de la economía ecológica y la ecología política. Su interpretación requiere de un marco teórico capaz de dar cuenta de las múltiples dimensiones y escalas detrás de los lenguajes de valoración que atra-

viesan los conflictos. Dichos lenguajes en disputa requieren ser contextualizados para reconocer las diferentes conexiones, actores, escalas y ontologías que entran en conflicto.

La investigación sobre conflictos ambientales en el ciclo neoextractivista arroja información sobre el desarrollo de nuevas dinámicas extractivas en el siglo XXI, las cuales están marcadas por un contexto geopolítico de transición hegemónica. Las categorías de análisis extractivismo y neoextractivismo surgen en las reflexiones latinoamericanas al calor de las luchas sociales y, en la actualidad, refieren a «modos de acumulación», «modos de apropiación y a modos de resignificar territorios.

El territorio ha tomado vital importancia en el contexto neoextractivo, es un campo de disputa simbólica determinante alrededor del cual elaboran narrativas los movimientos socioambientales, los funcionarios de Estado, las corporaciones y otros actores. Quienes defienden el extractivismos sustentan sus narrativas en el mito del desarrollo y la metáfora de la producción. Mientras que, las retóricas de valor elaboradas desde los movimientos sociales latinoamericanos se caracterizan por proponer un giro ecoterritorial, el cual se sustenta en nuevas relaciones entre ser humano y naturaleza con enfoque relacional e interdependencia, buscando desacralizar los mitos de la modernidad.

Como reflexión final, la recopilación de información evidencia que el estudio de los conflictos ambientales requiere incorporar una perspectiva desmitificada de la ideología dominante sobre la ciencia, que ha generado lo que Naredo llama «conocimiento científico parcelario»; y sobre la relación ser humano-Naturaleza, que ha derivado en lo que se denomina antropoceno. Ejemplo de ello son las perspectivas sobre economía que elabora Martínez Alier, al reconocer la vinculación entre la economía y las ciencias físicas; y los análisis de la economía elaborados por Naredo con base a estudios antropológicos y ciencias físicas. En el caso de la investigación que Svampa realiza sobre el ciclo neoextractivista, esta autora incorpora análisis multidisciplinarios, con aportes de varias ciencias sociales como son la geografía, la sociología, la antropología, la historia ambiental, entre otras.

Bibliografía

Alimonda, Héctor. (2011). «La colonialidad de la naturaleza. Una aproximación a la Ecología Política Latinoamericana». En Alimonda, Héctor (coord.), *La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO. http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/grupos/alimonda.pdf

Cantú, Pedro. (2015, septiembre). «Ascenso del desarrollo sustentable. Sustentabilidad Ecológica», *Ciencia UANL*, 75, 33—39. http://eprints.uanl.mx/8239/

Cavalcanti, Clóvis. (2018). «De la Economía Convencional a la Economía Ecológica: el significado de Nicholas Georgescu-Roegen y la Encíclica Laudato Si' del Papa Francisco». *Gestión y Ambiente*, 21 (Supl.1). https://doi.org/10.15446/ga.v21n1supl.75741

Environmental Justice Organizations, L. and trade. (s.f). *Mapa Mundial de Justicia Ambiental. Atlas de Justicia Ambiental*. Consultado el 7 de julio de 2019. https://ejatlas.org/country

Escobar, Arturo. (2015). «Territorios de diferencia: la ontología política de los «derechos al territorio.» *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 35. https://doi.org/10.5380/dma.v35i0.43540

Front Line Defenders. (2019). *Global Analysis 2018. Front Line Defenders*. https://www.frontlinedefenders.org/sites/default/files/global_analysis_2018.pdf

Galeano, Eduardo. (2004). *Las Venas Abiertas de América Latina*. (74 ed.) Buenos Aires. Siglo XXI. (original publicado en 1971). https://static.telesurtv.net/filesOnRFS/news/2015/04/13/las_venas_abiertas_de_amxrica_latina.pdf

Global Witness. (2018). Nueva información revela que 197 personas defensoras de la tierra y el medio ambiente han sido asesinadas en 2017. *Global Witness.* https://www.globalwitness.org/en-gb/blog/new-data-reveals-197-land-and-environmental-defenders-murdered-2017/

(2019) ¿A qué precio? Negocios irresponsables y el asesinato de personas defensoras de la tierra y del medio ambiente en 2017.

Global Witness. https://www.globalwitness.org/es/campaigns/environmental-activists/defenders-annual-report/

Gudynas, Eduardo. (2011). «Desarrollo y sustentabilidad ambiental: diversidad de posturas, tensiones persistentes». En Alberto Matarán y Fernando López (eds.). *La Tierra no es muda: diálogos entre el desarrollo sostenible y el postdesarrollo.* Granada: Universidad de Granada. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3893337

_____ (2014). «Conflictos y extractivismos: conceptos, contenidos y dinámicas», DECURSOS*, Revista En Ciencias Sociales*. 27-28, p 79-115. https://horizontescomunitarios.files.wordpress.com/2016/09/gudynas-conflictosextractrivismosconceptos-decs14.pdf

_____ (2018). «Extractivismos: el concepto, sus expresiones y sus múltiples violencias.» *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global*, N°143, p 61-70. https://www.fuhem.es/papeles_articulo/extractivismos-el-concepto-sus-expresiones-y-sus-multiples-violencias/

_____ (2019). «Hasta la última gota. Las narrativas que sostienen a los extractivismos.» *RevIISE,* Vol 13: p 15—31. http://gudynas.com/wp-content/uploads/GudynasUltimaGotaNarrativasExtractivistas19.pdf

Guzmán López, Federico. (2018). *Megaminería y 7 maldades del despojo territorial*. Beau-Bassin: Editorial Académica Española.

Martínez Alier, Joan; Roca Jusmet, Jordi. (2013). *Economía ecológica y política ambiental* (3era ed.). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

_____ (2004). «Los conflictos ecológicos-distributivos y los indicadores de Sustentabilidad.» *Revibec: revista iberoamericana de economía ecológica*, Vol. 1, p. 21-30. https://www.raco.cat/index.php/Revibec/article/view/38278

_____ (2008). «Conflictos ecologicos y justicia ambiental.» *Papeles* N° 103, p. 11-27. https://www.fuhem.es/papeles_articulo/conflictos-ecologicos-y-justicia-ambiental/

_____ (2010). «El ecologismo de los pobres veinte años después.» *Rebelión.* https://rebelion.org/el-ecologismo-de-los-pobres-veinte-anos-despues/

_____ (2015a). «Algunas relaciones entre la Economía Ecológica y la Ecología Política en América Latina.» *Razón y Fe*, N° 272, p. 239—250. https://razonyfe.org/index.php/razonyfe/article/view/9670/9079

_____ (2015b). «Ecología política del extractivismo y justicia socio-ambiental.» I*NTERdisciplina* 3, N° 7, p. 57-73. https://doi.org/10.22201/ceiich.24485705e.2015.7.52384

_____ (2018). «The industrial economy is not circular, it is entropic. Hence so many ecological distribution conflicts (as recorded in the EJATLAS).» Ciclo de conferencias First North-South Conference on Degrowth-Decrecimiento, México. https://degrowth.descrecimiento.org/documentos/powerpoint/plenaria_015.pdf

Martínez Alier, Joan., & Walter, Mariana. (2015). «Metabolismo social y conflictos extractivos.» En De Castro, Fabio, Hogenboom, Barbara & Baud, Michiel (Eds.), *Gobernanza ambiental en América Latina.* Buenos Aires: CLACSO, pp. 73—104. https://www.researchgate.net/publication/277670034_Metabolismo_Social_y_Conflictos_Extractivos

Naciones Unidas. (1987). Nuestro futuro común «Our comon future,» Comisión M, 135. https://doi.org/A/42/427

Naredo, José Manuel (2007, 17 de octubre). «Economía y poder. Megaproyectos, recalificaciones y contratas». *Curso sobre Economía, poder y megaproyectos*, Lanzarote, España. http://fcmanrique.org/recursos/noticia/47173610Textos%20Jose%20Manuel%20Naredo.pdf

_____ (2013a). «Ideología político-económica dominante y claves para un nuevo paradigma.» *Revista de Economía Crítica*, N°10, p. 108-143. http://www.revistaeconomiacritica.org/sites/default/files/revistas/n16/03_JoseManuelNaredo.pdf

_____ (2013b, 28 de octubre). «Raíces económicas del deterioro ecológico y social [presentación de diapositivas].» *Se-*

minario Internacional sobre Culturas científicas innovadoras: progreso social, Fundación Ramón Areces, Madrid, http://sgfm.elcorteingles.es/SGFM/FRA/recursos/conferencias/ppt/1641785598_25112013165528.pdf

_____ (2018a, 23 de octubre). «Una mirada diferente a la historia del pensamiento económico. La invención de la economía, consecuencias y perspectivas.» *I Escuela de verano de Economía Crítica. Universidad de Valladolid*. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=t2wN-rfC8Ys

_____ (2018b). «Orígenes y enfoques de la Economía Ecológica», *Gestión y Ambiente*, N° 21 (Supl. 1), 35—48. https://revistas.unal.edu.co/index.php/gestion/article/view/75332/68688

_____ (2019). *Taxonomía del lucro*. Madrid: Siglo XXI de España, Ed.

_____ (1998). Santandreu, Alain., & Gudynas, Eduardo. *Ciudadanía en movimiento: Participación y conflictos ambientales*. Montevideo: Ediciones Trilce.

Svampa, Maristella. (2011). «Extractivismo neodesarrollista y movimientos sociales. ¿Un giro ecoterritorial hacia nuevas alternativas?» En Sofía Jarrín (ed.) *Más allá del desarrollo.* Quito: Fundación Rosa Luxemburgo/Abya Yala. http://www.rosalux.de/fileadmin/rls_uploads/pdfs/Ausland/Lateinamerika/mas-alla-del-desarrollo.pdf

_____ (2012). «Consenso de los commodities, giro ecoterritorial y pensamiento crítico en América Latina.» En: Emir Sader y Pablo Gentili, *Movimientos socioambientales en América Latina.* Buenos Aires: CLACSO. http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/osal/20120927103642/OSAL32.pdf

_____ (2015). «Modelos de desarrollo, cuestión ambiental y giro eco-territorial.» En *La naturaleza colonizada: Ecología política y minería en América Latina*. https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004

_____ (2016, 19 de enero). Debates Latinoamericanos. En *Facultad Libre*. Rosario, Argentina. YouTube https://www.youtube.com/watch?v=k9LveqKzm3s

-(2018a, 26 de noviembre). Ecofeminismos y feminismos populares. En *Canal Encuentro*. YouTube https://www.youtube.com/watch?v=TveVMH3Y4YI

_____ (2018b). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina*. Alemania: CALAS. http://calas.lat/sites/default/files/svampa_neoextractivismo.pdf

Svampa, Maristella, & Terán Mantovani, Emiliano. (2019). «En las fronteras del cambio de época. Escenarios de una nueva fase del extractivismo en América Latina.» En Karin Gabbert & Miriam Lang (eds.), *¿Cómo se sostiene la vida en américa latina? Feminismos y re-existencias en tiempos de oscuridad?*. Quito: Abya Yala. https://www.researchgate.net/publication/341450978_En_las_fronteras_del_cambio_de_epoca_Escenarios_de_una_nueva_fase_del_extractivismo_en_America_Latina

Talego Vázquez, Félix. (2018). Pérez Cebada, Juan Diego (2014). Tierra devastada. Historia de la contaminación minera. Madrid: síntesis; Chastagnared, Gerard (2017). Humos y sangre. Protestas en la cuenca de las piritas y masacre en rio tinto (1877-1890). Alicante: Universidad de Alica. Revista Andaluza de Antropología, N°16, p. 112—126. https://doi.org/10.12795/raa.2019.i16.06

The International Society for Ecological Economics. (2001). About ISEE. The International Society for Ecological Economists. (Consultado el 3 octubre de 2020) https://web.archive.org/web/20061006160422/http://www.ecoeco.org/about/intro.htm

Vargas Ulate, Gilbert. (2012). «Espacio y territorio en el análisis geográfico.» *Reflexiones,* N° 91(1), p. 313—326. https://www.academia.edu/28432476/ESPACIO_Y_TERRITORIO_EN_EL_AN%C3%81LISIS_GEOGR%C3%81FICO_SPACE_AND_TERRITORY_IN_THE_GEOGRAPHIC_ANALYSIS

Viveiros de Castro, Eduardo. (2013). «Si todo es humano, entonces todo es peligroso.» En Viveiros de Castro, Eduardo. *La Mirada Del Jaguar: Introducción al perspectivismo amerindio*. Buenos Ai-

res: Tinta Limón. https://es.scribd.com/document/334713548/La-Mirada-Del-Jaguar-Eduardo-Viveiros-de-Castro

Walter, Mariana. (2009). «Conflictos ambientales, socioambientales, ecológico distributivos, de contenido ambiental. Reflexionando sobre enfoques y definiciones.» *Boletín ECOS*, N° 6, p.1-9 https://www.fuhem.es/media/ecosocial/File/Boletin%20ECOS/Boletin%206/Conflictos%20ambientales_M.WALTER_mar09_final.pdf

TERRITORIALIDADES OTRAS PARA LA SUSTENTABILIDAD INTEGRAL: PRÁCTICAS SOCIO-ECOLÓGICAS ALTERNATIVAS AL DESARROLLO VERSUS MALDESARROLLO EN LA SIERRA DE SANTA MARTA (VERACRUZ, MÉXICO)

Jesús Moreno Arriba. Universidad de Salamanca (USAL),
jmorenoarriba@hotmail.com

1. Introducción

Conforme a Gudynas, Eduardo y Acosta, Alberto (2011:73), las ideas contemporáneas sobre el desarrollo, de marcado corte eurocéntrico y neocolonialista hegemónico, comenzaron a formalizarse en la década de 1940 como una fuerza asimétrica y homogeneizante. Sus líneas principales fueron delineadas para ser implementadas tanto por América Latina como por otras regiones del mundo, y se basaban en aplicar un conjunto de políticas, instrumentos e indicadores para superar el «subdesarrollo» y alcanzar aquella «deseada» condición del «desarrollo». Prácticamente todos los países han acatado ese supuesto recorrido lineal.

No obstante, en realidad, lo que se observa en todas estas áreas «subdesarrolladas» y/o «en vías de desarrollo» es un patente «maldesarrollo» (Amín, 1990; Slim, 1998; Tortosa, 2001) o «subdesarrollo sostenido» (Chevalier y Buckles, 1995:126) generalizado, existente inclusive en los países considerados como «desarrollados».

En este marco, las promesas de los planes, programas y proyectos de desarrollo, frecuentemente no se concretan. Muy al contrario,

las diversas problemáticas derivadas de la pobreza, la desigualdad, la vulnerabilidad y otras múltiples y graves afecciones socioeconómicas y socioambientales persisten en América Latina como en otras regiones dentro del denominado Sur Global; mientras que los beneficios anunciados por el desarrollo no logran cambios sustantivos en las economías nacionales, regionales o locales. Es más, realmente han tenido efectos opuestos, especialmente dramáticos impactos socio-naturales como se muestra en la cuarta sección de esta ponencia, para el caso de la Sierra de Santa Marta en Veracruz, México.

Por tanto, urge encontrar alternativas al desarrollo, no solo teóricas sino también prácticas, que puedan coadyuvar a mejorar la precaria realidad —ecológica, demográfica y/o socioeconómica— de la inmensa mayoría de las poblaciones que habitan en Los Sures. Entre estas alternativas al desarrollo convencional hegemónico y asimétrico, destacan los modelos para el gobierno de los comunes de Elinor Ostrom, el etnodesarrollo, la participación, el empoderamiento, la ecología política, la agroecología, el diálogo/ecología de saberes o la interculturalidad; todos enfocados hacia la sustentabilidad integral (ambiental, económica y social).

2. Modelos de desarrollo alternativo para la sustentabilidad integral

Así, en las últimas décadas, al socaire de un conjunto de posicionamientos críticos que cuestionan abiertamente la capacidad del crecimiento económico para superar el «subdesarrollo» y ante las catastróficas consecuencias producidas por el proceso de maldesarrollo, desde una mirada postdesarrollista se han abierto paso distintos enfoques y modelos alternativos que cuestionan ideas, conceptos y teorías del pensamiento desarrollista oficial hegemónico, eurocéntrico, neocolonialista y asimétrico, instaurado tras la II Guerra Mundial, bajo la doctrina Truman, y cuyos axiomas fueron asumidos por los estudios, la economía y la industria del desarrollo.

En su diversidad, estos modelos alternativos comparten también un enfoque endógeno frente a la externalidad del modelo dominante;

una opción por la integralidad frente a la sectorialización economicista; una preocupación por la sustentabilidad frente a la depredación de los ecosistemas; una transversalidad del género para hacer del desarrollado una arena de empoderamiento, etc. Y todo ello, sin renunciar a las propias categorías culturales.

Aunque con matices distintos, todas estas nociones, que siguen muchos de los principios del postdesarrollo, defienden la negación del desarrollo como objetivo universal, al tiempo que reclaman la necesidad de analizar la realidad social al margen, o más allá, de las referencias propias de la modernidad. La construcción de determinados espacios de acción en torno a estos emergentes modelos teóricos facilita «proyectos diversos de intervención a partir de iniciativas autodenominadas `alternativas`» (Narotzky, 2010:127).

2.1. Alternativas al desarrollo

En este orden de ideas, siguiendo a Gudynas (2012:270-271), es necesario identificar la orientación de esas alternativas. Así, dada la íntima relación entre las ideas del desarrollo y el extractivismo, que serán también alternativas al desarrollismo extractivista, ello implica retomar una distinción clave defendida por autores/as posdesarrollistas.

Para Escobar (2005), los desarrollos alternativos son cambios y ajustes necesarios para reducir y minimizar los costos socioambientales y mejorar su contribución socioeconómica. Son modificaciones instrumentales, que persisten dentro de las bases conceptuales de desarrollo actual, por lo que las vías de salida requieren de encontrar verdaderas alternativas al desarrollo.

Mientras que las alternativas al desarrollo pasan por discutir todo el fundamento ideológico del desarrollo, sus modos de entender la naturaleza y la sociedad, sus instituciones y sus defensas discursivas. Estas alternativas apuntan a romper el cerco de su racionalidad contemporánea, para moverse hacia conceptualizaciones y estrategias prácticas radicalmente distintas.

En ete contexto socio-filosófico, nuevas corrientes constructivistas y fenomenológicas están contribuyendo a la deconstrucción del concepto de naturaleza, resaltando que la naturaleza es siempre una

naturaleza marcada, significada, geo-grafiada. Dan cuenta de ello los recientes estudios de la nueva antropología ecológica (Descola y Pálsson, 2001) o de la geografía ambiental (Porto-Gonçalves, 2001), que muestran que la naturaleza no es producto de una evolución biológica, sino de una coevolución de la naturaleza y las culturas que la han habitado. Son estas «naturalezas orgánicas» (Escobar, 1999), las que han entrado en competencia y conflicto con la naturaleza capitalizada y tecnologizada por una cultura globalizada, que hoy en día impone su imperio hegemónico y homogeneizador, bajo el dominio de la tecnología y el signo unitario del mercado.

Por el contrario, la noción de sustentabilidad integral adoptada desde el ambientalismo social mexicano, pensamiento y praxis eco-cultural agroecológica procedente de la sociedad civil, en la confluencia de medios universitarios, iniciativas militantes y comunidades locales, contribuirán decisivamente a divulgar una versión maximalista e integral de un desarrollo alternativo que plantea la necesidad de articular los aspectos ambientales, económicos y sociales, puesta en práctica por las ONG en la Sierra de Santa Marta; y que trata de impulsar nuevos modos de organización social y tipos de vida, ser un sustantivo y no un adjetivo que califique al desarrollo, articulando una potencialidad de cómo podría ser el mundo en otro contexto. Desde esta perspectiva, en este ensayo se asume por sustentabilidad integral:

> «Un compromiso efectivo de contribuir a la conformación de una nueva etapa civilizatoria, basada en el conocimiento, que armonice la vida de los seres humanos consigo mismos y entre sí, que promueva el desarrollo socioeconómico con equidad y practique una actitud respetuosa del medio ambiente para conservar en el largo plazo la vitalidad y diversidad de nuestro planeta [...] como un conjunto de relaciones entre sistemas (naturales y sociales), dinámica de procesos (energía, materia e información) y escalas de valores (ideas, ética, etc.)» (Jiménez Herrero, 2000:109).

De este modo, el extractivismo sensato se correspondería con los desarrollos alternativos y las extracciones indispensables solo serán posibles bajo la construcción de alternativas al desarrollo. Para poder imaginar estas alternativas es necesario examinar los horizontes conceptuales que sustentan «las alternativas de salida del extractivismo

depredador, para pasar a prácticas sensatas y de allí a las indispensables» (Gudynas, 2011:391-392). En este sentido, Porto-Gonçalves (2002:230), introduce una distinción entre territorio, territorialización y territorialidad.

Estas nociones epistemológicas y teórico-conceptuales alternativas a la modernidad y al desarrollo oficial hegemónico no solo son presunciones de los/as investigadores/as, sino que se pueden deducir de los discursos y la praxis de algunos movimientos sociales. Esto se pone de relieve en el capítulo V de esta comunicación al simposio S04 «La perspectiva antropológica en el estudio de los conflictos ambientales: extractivismos, megaproyectos, terciarización y extraversión de pesquerías artesanales y agriculturas locales», del XV Congreso de Antropología de la ASAEE, a partir de un conjunto de referencias empíricas cualitativas a los estudios de caso en la Sierra de Santa Marta. Es en estos espacios locales donde «no solo se incuban, sino que se experimentan y analizan nuevos imaginarios e ideas acerca de cómo re-ensamblar lo socio-natural» (Escobar, 2010a:46-47).

3. Metodología de la investigación

En este estudio se ha implementado una metodología de investigación cualitativa transdisciplinar, empleándose diversos métodos y técnicas de investigación característicos de tres disciplinas sociales como la antropología, la geografía y la historia ambiental.

Este abordaje metodológico, llevado a cabo desde un propositivo enfoque decolonial, se ha basado en prácticas etnográficas sustentadadas en compartir 20 entrevistas abiertas y 82 semiestructuradas con los diferentes actores sociales; con el objetivo de conceder voz a los/as protagonistas de este trabajo.

Al unísono, las bases metodológicas han buscado combinar los principios de la antropología activista desarrollada por Hale (2008) y Speed (2006) con el propósito de contribuir a una «antropología descolonizante y descolonizada» (Harrison, Faye 1991). Para estos fines, en la praxis se ha considerado «indispensable partir del reconocimiento explícito de las relaciones asimétricas y dialécticas que existen

a diferentes niveles dentro de todo proceso de investigación» (Dietz, 2009:109-110).

De esta forma, mediante la negociación recíproca de intereses académicos y políticos, se ha generado una «novedosa mixtura de teoría y práctica» (Escobar, 1993:386) en el ejercicio etnográfico, que se ha traducido en «fases de investigación empírica, de teorización académica y de transferencia de praxis política» (Dietz, 2009:111-112).

Se ha intentado que esta transferencia no se reduzca a un simple acto de concienciación, sino que constituya un intercambio entre dos formas de conocimiento: el que poseen los expertos de su propio mundo de vida y el geoantropológico producido por el experto académico. Para esta práctica metodológica, ha resultado esencial mi doble perspectiva como geoantropólogo y persona muy vinculada al mundo rural agrario, por mi ascendencia de pequeños campesinos y pastores trashumantes en la encrucijada socioespacial de las sierras de Gredos (provincia de Ávila) y de Béjar-Candelario-El Calvitero (Salamanca).

4. Área de estudio: La Sierra de Santa Marta (Veracruz, México)

La Sierra de Santa Marta corresponde al macizo SE de los dos que conforman la región geográfica, histórica y sociocultural de Los Tuxtlas, en el SE del estado de Veracruz (México), integrada por los volcanes de San Martín de Pajapan y Santa Marta, situados sobre el litoral veracruzano del Golfo de México.



Imagen 1: Localización de la Sierra de Santa Marta (Veracruz, México). Fuente: Composición propia a partir de Guevara, Laborde, y Sánchez-Ríos (2004:27-28).

En esta región, donde el 84% de su población se autoadscribe como indígena, nahua o popoluca, sus pobladores originarios, descendientes directos de la cultura olmeca, y con influencias teotihuacanas, totonacas y mayas, «supieron adaptarse a las condiciones de la selva tropical para practicar la agricultura y aprovechar los recursos que les ofrecían las selvas y bosques de la montaña» (Blom y Lafarge, 1986:33). Sin embargo, durante las últimas décadas ha prevalecido un proceso denominado «subdesarrollo sostenido» (Chevalier y Buckles, 1995:126). Esta noción hace referencia a las políticas económicas gubernamentales —federales y estatales— que han acelerado este proceso, básicamente mediante el apoyo a programas ganaderos desarrollistas y a planes asistencialistas y paternalistas, dependientes en gran medida de insumos externos.

Los impactos más dramáticos de estas transformaciones en los usos tradicionales del suelo, a raíz del intenso ritmo de colonización antrópica y ganadera, han sido: 1º.) La brusca deforestación entre la década de los cincuenta y de los noventa (imagen 2) y 2º.) La pérdida de la autosuficiencia alimentaria maicera, tras el acaparamiento de las tierras milperas, para su reconversión en pastos.

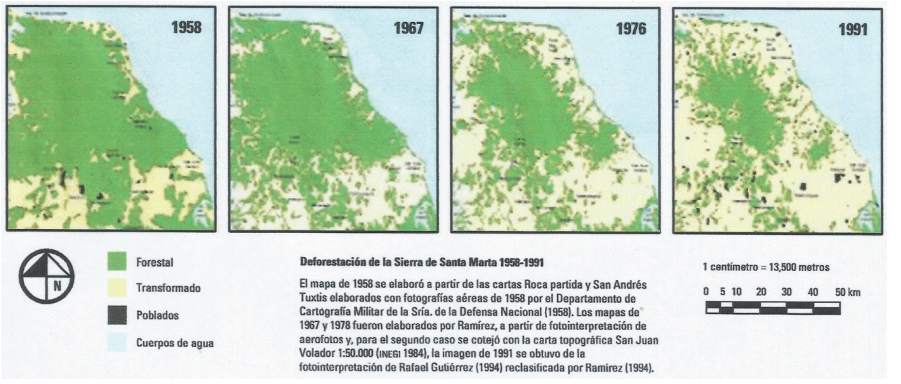


Imagen 2: Proceso de deforestación en Los Tuxtlas y la Sierra de Santa Marta (1958-1991). Fuente: Composición propia a partir de Blanco (2006:282).

Además, recientemente se han cerrado las tres válvulas de escape que permitían cubrir el déficit de tierras y alimentos y la mala situación en el campo. Estas eran: la migración a las ciudades del corredor industrial petroquímico Jáltipan-Minatitlán-Coatzacoalcos (Sur de Veracruz), el cultivo y comercialización del café, y el uso comunal de tierras ejidales. Al mismo tiempo, el crecimiento demográfico sostenido está originando graves problemas de sobrepoblación en una región de alta biodiversidad, pero frágil equilibrio ecológico. Por ello, la emigración-expulsión rural es un fenómeno que tiende a intersificarse.

Todo ello conduce, a alertar sobre la urgencia de buscar alternativas al desarrollo que contribuyan a mejorar el precario estado imperante, tanto socio-ecológica como sociodemográfica y socioeconómicamente, en las comunidades indígenas campesinas del SE veracruzano. Sin embargo, como plantea Velázquez (2000:123): «¿cómo podrían crearse estas alternativas en un contexto de reducción al mínimo de la inversión pública para el campo y de inserción desventajosa en el mercado internacional?».

5. Proyectos socio-ecológicos para la creación de alternativas al maldesarrollo

Mientras tanto, el grupo de ambientalistas sociales que opera en la región de Los Tuxtlas desde 1990, vinculados a una experiencia pionera como el Proyecto Sierra de Santa Marta —en adelante PSSM—, conseguiran apoyos financieros de distintas agencias, embajadas y otros grupos internacionales no gubernamentales y/o civiles. Estos financiamientos, luego que desde el discurso ambientalista la ganadería bovina extensiva ha sido cuestionada abiertamente, se destinan a implementar actividades alternativas de gestión de recursos naturales, agrosilvopastoriles, pesqueros y ecoturísticos, como, entre otras muy plurales, la agroecología.

Estas organizaciones no gubernamentales, surgidas a partir de la experiencia nodriza del PSSM (Universidad Veracruzana Intercultural sede regional Selvas —UVI-Selvas—, Espacios Naturales y Desarrollo Sustentable —ENDESU—, Desarrollo Comunitario de Los Tuxtlas —DECOTUX— o el Comité de Cooperativas Agroforestales de la Cuenca del Arroyo Texizapa-Huazuntlán —CICATH—), desarrollan diversas experiencias alternativas que implementan un conjunto de prácticas socio-ecológicas más participativas, integrales y sustentables que las hasta entonces efectuadas desde unas políticas públicas de marcada índole extractivista y paternalista.

5.1. Criterios de selección de la muestra de estudio

La selección de estos cinco proyectos no gubernamentales obedece a las propositivas prácticas socio-ecológicas alternativas que todos dispensan en la gestión de los recursos naturales, con el objetivo de frenar la curva ascendente de destrucción de la biodiversidad y sentar las bases para transitar hacia un modelo de desarrollo eco-cultural más justo, humano y sostenible (imagen 3):

> «La gente busca comprar árboles para su casita y no hay. La gente misma acabo con todo; acabamos, porque yo también me incluyo. Acabamos con todo para milpa, para potreros, incluso para el café

tuvimos que tumbar muchos árboles. Entonces, ahorita, estamos lamentándolo mucho porque ya no tenemos ni para hacer una casa. La gente se dedicó durante muchos años a la tala clandestina de madera y acabaron con todo. En mí predio antes de entrar a los proyectos del PSSM, DECOTUX, CICATH y ENDESU ya no había arbolitos. Esa agua llego a bajar así, mire, completa; y la gente buscaba cangrejitos y pescaditos porque estaba muy bajita. Ahorita, con la reforestación, este año nunca se bajo el agua, y va a crecer más cuando haya más árboles» (campesino indígena popoluca).



Imagen 3: El antes y el después de la implementación de prácticas socio-ecológicas alternativas de reforestación y/o restauración ambiental no gubernamentales en algunos predios de la Sierra de Santa Marta. Fuente: imágenes facilitadas por cortesía del sitio web www.decotux.org.

Este enfoque de sustentabilidad integral no solo se encuentra en la retórica de los proyectos sino en su praxis, con la implementación de conceptos básicos de los modelos socio-ecológicos emergentes y alternativos al desarrollo oficial, asumidos en el marco teórico de este trabajo:

«Pues aquí yo he platicado mucho con el Ingeniero, y mi intención más grande es meter en mis parcelas venado, tejón, chango [coloquialmente en México: distintos tipos de primates simiiformes], todos los animales salvajes que se puedan meter en mis predios; porque esto ya es otra vez una selva. Ya también le soltamos iguanas. Entonces ese es mi anhelo, buscarle un proyecto para poder meter el venado, que gusta de zona montañosa. Entonces, estamos chambeando [trabajando], le seguimos echando muchas ganas y yo les agradezco a todos los que

> nos han apoyado: a los ingenieros, a los promotores, a los técnicos, a los maestros y maestras y los chavos y chavas [muchachxs] de la UVI, y a todos los compañeros y compañeras del proyecto, porque la verdad que fueron ellos los que nos dieron la primera idea de cómo hacer esto» (campesino indígena nahua).

Sin embargo, hay que subrayar también que estos cinco proyectos no están exentos de heterogeneidades, contradicciones y conflictos, desde varios puntos de vista: formas y fuentes de financiamiento muy diversas y en algún caso hasta incoherentes con su lógica fundacional. El vínculo financiero de algunas iniciativas con entidades privadas cuyo compromiso con prácticas contrahegemónicas, decoloniales y/o postdesarrollistas resulta a priori como mínimo dudoso. Los conflictos internos que se suceden por el riesgo permanente de cooptación política que experimentan estas experiencias por parte de instancias públicas con otros proyectos más fuertes y que reproducen lógicas capitalistas neoliberales y postneoliberales; caso del gobierno priista del estado de Veracruz y su proyecto «Dos Volcanes».

5.2 Proyectos y prácticas socio-ecológicas alternativas para la sustentabilidad integral

A continuación se contrasta si estas cinco iniciativas socio-ecológicas seleccionadas como muestra de estudio se implementan de forma participativa, colaborativa, intercultural, integral o sustentable y si conllevan beneficios ecológicos, demográficos, económicos, sociales, políticos, educativos, culturales, etc.; así como se relacionan sus prácticas con los postulados de algunas de las corrientes de pensamiento alternativas definidas en el marco teórico de esta ponencia, a través del análisis del discurso y las prácticas de los actores protagónicos de esta investigación:

> «Hace tres años yo quería vender mi parcela porque necesitaba lana [dinero]. Me daban 400.000 pesos por las 15 hectáreas. Yo consulté con mi esposa si era viable vender o no y ella me dijo: aguántate tantito, lo mismo viene algún proyectito por ahí y hay para comer. Nos aguantamos un año, cuando llegó lo de la reforestación y la restauración ambiental. Ahorita le digo al ingeniero que una señora de Mina [Minatitlán] me ofrece 2 millones de pesos por mi parcela. Ahorita lo

que pasa es que mucha gente me ha preguntado que cómo esta el proyecto y qué si sale para comprar el maíz y yo les he dicho que si, que es una ventaja para mí, que los tres años que estoy con lo de la reforestación con eso mismo de mi salario compro el maíz para toda mi familia. Mis hijos, mi esposa y yo trabajamos aquí y ganamos una parte de ese recurso para comprar la comida y comprar el maíz para todo el año. Por ello, yo les agradezco a todos los que nos han apoyado y que nos dieron la primera idea de todo, de cómo hacer los manantiales, porque para mi lo más importante son los manantiales» (campesino indígena popoluca).

5.2.1 PSSM: la plataforma pionera del ambientalismo social mexicano en el SE de Veracruz

En el contexto del surgimiento del ambientalismo social mexicano y el desarrollo comunitario en la región de Los Tuxtlas, la constitución del PSSM ha conllevado diversos significados:

1º.) La amplia representación en su seno del mundo académico. En estos proyectos socio-ecológicos participan investigadorxs procedentes de la antropología, la geografía, la biología, la agronomía, entre otras. Este enfoque inter-, multi- y transdisciplinario combina las Ciencias Sociales y las Ciencias Naturales, característica metódica del ambientalismo social mexicano.

2º.) El surgimiento a partir del PSSM de otras ONG y actores de la sociedad civil, que tienen entre sus principales finalidades llevar a cabo una intervención directa y sistemática en las comunidades indígenas campesinas para impulsar procesos socio-ecológicos enfocados hacia la sustentabilidad integral.

3º.) En su conjunto, estas ONG comparten el objetivo esencial de buscar, junto con las comunidades locales, alternativas agroecológicas de manejo de los recursos naturales endógenos para mejorar las condiciones de vida a corto plazo y a la vez propiciar la conservación socio-ecológica y eco-cultural a mediano y largo plazo:

«Yo ahorita vendí como media tonelada de pimienta gorda [Pimienta dioica] aquí mismo. Ahorita hay muchos compradores que vienen a comprar desde Puebla, desde Orizaba, vienen también de Xalapa,

la pimienta la pelean mucho. Yo puedo vender 10, 20 o 30 kilos de semilla de pimienta y con ello ya tengo un recurso con lo que puedo comprar mi maíz y víveres para mi familia para toda la temporada» (campesino indígena popoluca).

4º.) Entre las estrategias metodológicas seguidas por estas nuevas ONG se encuentran la implementación de autodiagnósticos socioambientales y de planeación comunitaria participativos, a nivel regional y local, sobre el uso y gestión de los recursos naturales. También la realización de distintos estudios para la zonificación socio-ecológica de la región, en base a diferentes actividades productivas y su relación con los recursos naturales endógenos locales:

«De este lado de la Sierra, la verdad es que la plantación y producción de pimienta es un asunto incipiente, y lo que hacemos es ir rescatando especies que son útiles para la zona, útiles para el productor, con criterios de selección por consenso; porque de pronto nosotros no podemos traer cosas de fuera e imponerlas, porque hay cosas en la región que son muy valiosas y son las que debemos respetar, valorar e impulsar» (ingeniero agrónomo popoluca y técnico/promotor de los royectos PSSM y ENDESU).



Imagen 4: Campesinos y campesinas de las comunidades indígenas nahuas y popolucas integrantes de varios de los proyectos alternativos no gubernamentales de reforestación en la Sierra de Santa Marta. Fuente: Material fotográfico facilitado por cortesía de H.R.L., técnico/promotor de ENDESU y PSSM.

5º.) La colaboración desarrollada a partir del PSSM entre todas estas ONG para formar parte y participar en diversas redes que comparten un mismo enfoque y una misma metodología de trabajo socio-ecológica (véase, por ejemplo, la UVI-Selvas).

6º.) Un staff técnico compartido, que circula entre las distintas iniciativas. En ocasiones a través de colaboraciones puntuales, pero siempre al amparo de las concepciones ideológicas y metodológicas del PSSM y el ambientalismo social mexicano (imagen 4).

5.2.2 UVI-Selvas: investigación intercultural comunitaria y colaborativa

Desde la UVI-Selvas se imparte la Licenciatura en Gestión Intercultural para el Desarrollo (en adelante LGID), Orientación en Sustentabilidad, con el objetivo de implementar un proceso colectivo de investigación comunitaria vinculada y colaborativa con enfoque intercultural, para responder a los problemas locales en la gestión socio-ecológica de los recursos naturales:

> «Dentro de sus parcelas forestales mis actores comunitarios, los campesinos indígenas con los que me encuentro vinculado, tienen y adquieren allí alimentos para su subsistencia familiar, pues, como hemos visto, cuando hemos ido al trabajo de campo, tienen muchas y diferentes plantas de chile, de café y otras muchas plantas de mediano plazo que, desde nuestra visión como egresados de la UVI pueden también aprovechar en su terreno para desarrollar otros proyectos de cultivos en diversificación productiva como huertos de hongos u otros productos locales para el comercio regional» (egresado popoluca de la LGID, Orientación en Sustentabilidad).

Dentro de la LGID, la Orientación en Sustentabilidad forma profesionales —gestorxs interculturales para el desarrollo— integradxs en un proceso regional de fortalecimiento de las capacidades endógenas para responder a la problemática socio-ecológica relacionada con la producción campesina sustentable y la mejora del bienestar integral de las comunidades locales. Esto es posible gracias a la generación intercultural de conocimientos, habilidades y actitudes que implican un

diálogo/ecología de saberes en favor de la construcción de sociedades más sustentables:

> «Durante mi vinculación comunitaria con los actores de la comunidad hemos intercambiado muchas cosas. Yo al señor le he enseñado a manejar Internet, a utilizar el GPS [*Global Positioning System*/Sistema de Posicionamiento Global], a fotografiar, bueno, un poco de todos los conocimientos y herramientas técnicas que nos enseñan aquí en la UVI. Pues, hemos intercambiado nuestros conocimientos. Desde que abonos orgánicos utiliza él, etc. Él me ha platicado y enseñado sobre plantas medicinales y el porqué del policultivo que maneja dentro del cafetal y que es totalmente diferente al científico. Bueno es parecido, no, pero no el concepto que yo tenía de policultivo, que una especie ayudaba a otra especie a desarrollarse más rápido, no y, bueno, yo hay aprendí de él que me dijo, pues no, el policultivo es para que la parcela esté ocupada y aprovechada todo el año porque cada especie da su fruto en diferentes temporadas, para que esté produciendo todo el año. Y, pues, otros muchos conocimientos» (estudiante nahua de la LGID, Orientación en Sustentabilidad).

5.2.3. ENDESU: modelos agrosilvopastoriles para el empoderamiento del campesinado

Los sistemas agrosilvopastoriles son formas alternativas de manejo socio-ecológico integrado de los recursos naturales con asociaciones deliberadas de cultivos, árboles y ganado dentro del mismo terreno y con la plena participación de los propios campesinos y campesinas locales. Con su implementación, ENDESU ha logrado, junto a una cierta reducción de la pobreza campesina, la reforestación o la disminución de la vulnerabilidad de las explotaciones agrarias, un empoderamiento integral del campesinado indígena local de la Sierra de Santa Marta, en general, con una considerable dimensión de género en particular.

Asimismo, frente a los devastadores efectos producidos por el maldesarrollo y/o el subdesarrollo sostenido, y más allá del simple crecimiento económico, estas prácticas socio-ecológicas y eco-culturales integrales y sustentables que son los sistemas agrosilvopastoriles, hasta cierto punto coadyuvan a generar un auténtico desarrollo, entendido

como una notable mejora en la calidad de vida y el bienestar integral de las personas:

> «Mira Jesús, el año pasado se me murieron todas mis reses, onces animales, por la sequía y la falta de pasto, porque yo no estaba en los proyectos agrosilvopastoriles. Entonces, yo me quedé sin nada. Entonces él [el Ingeniero] me invito a entrar en el programa y a mí me gustó la idea. Pues yo le dije sí, a mí me gusta trabajar nada más que lo que me falta son los medios, la ayuda, el dinero, todo eso, no tengo. Entonces, pues, yo soy sola, mi esposo ya falleció, yo trabajo sola, solamente me acompaña al campo mi Papá de 92 años. Pero ahora en mis predios yo cuento con un terreno de 9 hectáreas. Entonces, tengo 7 hectáreas de empastado donde andan 11 animalitos y en 2 hectáreas tengo sembrado café. Primero reforesté. Tengo un manantial. Sembré plantas y todo y ahora le metí café y otras plantas muy productivas que me dio el Ingeniero. Ahora en mi parcela hay agua, madera, leña, proteínas y mis animales (ganado de ahorro). Sí, tengo todo lo que necesito para mi sustento y el de mis hijos que han tenido que marcharse lejos pero que pronto regresaran para trabajar conmigo estos predios. Entonces puedo decir gracias al proyecto del Ingeniero mi parcela y mi vida ha mejorado mucho. Demasiado. Yo le dije a él: mi parcela tiene que ser la número uno, no porque sea yo mujer, pero yo les voy a ganar a esos señores que entraron junto conmigo al proyecto. Yo les digo: les voy a ganar a esos hombres que entraron igual que yo a trabajar. Yo les voy a poner el ejemplo, y según me dijo el Ingeniero, sí, mi parcela es la número uno de la comunidad, o sea ya les gane!» (Campesina indígena popoluca).



Imagen 5: Algunos de los efectos positivos en predios con manejo agrosilvopastoril integral de lxs campesinxs locales de la Sierra de Santa Marta, beneficiarios del apoyo de los programas agroecológicos de ENDESU. Fuente: Material fotográfico propio producido por el autor de esta ponencia durante el trabajo de campo.

Además, estos modelos agroecológicos son un ejemplo de cómo una buena gestión socio-ecológica de los recursos naturales endógenos de las selvas tropicales ha permitido a algunos campesinos y campesinas indígenas, en unas condiciones estructurales globales bastante adversas para las producciones agropecuarias locales, evitar tener que emprender el arduo camino de la emigración, con la grave problemática que ello conlleva para lxs migrantes y sus familias, tanto en los lugares de partida como en los de llegada, y también se están produciendo casos de retorno de emigrantes:

> «En la comunidad de Venustiano Carranza llevamos dos años trabajando con los modelos agrosilvopastoriles y, afortunadamente, ya hasta empleo se generó. Por ejemplo, un cuate [camarada, amigo, etc.] que andaba trabajando como emigrante en los campos de plástico Sinaloa, en la frontera con los Estados Unidos, ahora anda por acá en la

Sierra de Santa Marta ordeñando y si antes ordeñaba como 30 litros de leche, ahora con el nuevo manejo agrosilvopastoril en sus predios ordeña diariamente como 80 litros y se gana bien el sustento para toda su familia» (ingeniero agrónomo popoluca y técnico/promotor de los proyectos PSSM y ENDESU).

5.2.4. DECOTUX y CICATH: luchas y resistencias socio-ecológicas indígenas

Dentro de un marco de conflictiva relación campo-ciudad en torno a la extracción de agua de las partes altas de la Sierra de Santa Marta para el abastecimiento humano e industrial de las grandes aglomeraciones urbanas petroquímicas del Sur de Veracruz (Coatzacoalcos, Minatitlán, Jáltipan, etc.), a través de la constitución del CICATH, las comunidades serranas unen esfuerzos para iniciar una gestión socio-ecológica integral y sustentable (ambiental, productiva y social) de sus recursos naturales hídricos; mediante propuestas presentadas a las distintas instancias de las administraciones —estatales y federales— y organismos operadores del agua, que todavía se encuentran en proceso de negociación.

El campesinado indígena es consciente de la acuciante necesidad de integrarse dentro de organizaciones de ámbito local, caso del CICATH, como formas de resistencia y presión ante las distintas instancias gubernamentales y para luchar por cuestiones como: conseguir mejoras inmediatas en sus condiciones de vida y la protección y valorización de sus recursos naturales, mediante la participación de las comunidades en la gobernanza socioambiental regional:

> «Me parece muy importante como la gente acá trata de pensar en el bien común de toda la Sierra. Cuando todos nosotros entramos aquí la gente ya no tiene partido ni religión. Acá, nada más siempre todos pensamos en la restauración del medio ambiente. Lo demás todo se queda atrás. Cuando vienen las elecciones decimos compañeros vamos a ir a la reunión, pero hay nadie piensa ni dice yo soy rojo, tú verde, tú el azul, porque eso no existe. Si todos nosotros hubiéramos empezado con esa mecánica de que tú eres el rojo, tú eres el verde y demás, lo más seguro que la organización ya no existiera. Entonces aquí la política y la religión se quedan fuera de las puertas de nuestras organizaciones. A veces si tenemos que discutir tercamente con algunos compañeros,

> pero, finalmente, después de la discusión llegamos a un acuerdo, lo anotamos en el trabajo de reunión y siempre, pues hasta ahorita, la organización permanece y así hemos logrado bastantes cosas» (representante y técnico/promotor indígena nahua del CICATH).

De esta forma, los primeros resultados del plan de trabajo del CICATH, con el asesoramiento técnico y legal del equipo técnico de DECOTUX, se han traducido en 750 ha reforestadas; 600 manantiales restaurados; 300 derrumbes restituidos; 250 km de áreas riparias reforestadas; 250 ha de café con mantenimiento; producción de semillas autóctonas; un vivero forestal comunitario, etc.

Además, desde su perspectiva de que no puede haber restauración ambiental sin restauración social, el CICATH ha logrado impulsar distintas alianzas estratégicas para incluir también en sus proyectos este aspecto del desarrollo integral a través de la construcción de centros de salud y educativos, viviendas sociales, etc.:

> «A veces hemos pasado por muchas cosas y muchos problemas, pero, al final, la organización ha ido creciendo y sobrevive. Ahorita ya hemos construido más de 150 viviendas sociales. Para el próximo año habrá otras más y así seguimos. Entonces, hay estamos viendo cosas, lo ecológico, lo social, y otras cositas. Son pequeñas cuestiones, pero si son importantes. Son como puntos rojos que tenemos marcados para trabajar, de acuerdo a que no tenemos muchas posibilidades económicas, y a veces no tenemos casi ninguna posibilidad y siempre topamos con la burocracia, y todos esos obstáculos que nos ponen ellos, pero vamos caminando. Entonces yo creo que este proyecto va creciendo y aquí estamos, porque hay cosas que merecen muy mucho la pena» (representante y técnico/promotor indígena popoluca del CICATH).



Imagen 6: Asamblea del CICATH y DECOTUX en el salón ejidal de la comunidad de Tonalapan (Mecayapan). Fuente: Material fotográfico propio, producido por el autor de esta ponencia durante el trabajo de campo.

6. Conclusiones

Estos cinco proyectos emergentes y alternativos no gubernamentales analizados en la Sierra de Santa Marta (Veracruz, México) se inscriben en el marco de la construcción de una geo-antropología enraizada en el territorio y arraigada en la cultura. Asimismo, movilizada por sujetos sociales que, como sucede con las culturas locales del Seringal, estudiadas por Porto Gonçalves (2001), están deconstruyendo el «magma de significaciones imaginarias sociales» (Castoriadis, 1982:404) de la modernidad globalizada y labrando el terreno para el estudio del espacio desde la construcción de nuevas categorías como, por ejemplo, el territorio cultural. En este sentido, Porto-Gonçalves (2002) introduce una interesante y práctica distinción entre territorio, territorialización y territorialidad:

> «El territorio es una categoría densa que presupone un espacio geográfico que es apropiado, y ese proceso de apropiación —territorialización— crea las condiciones para las identidades —territorialidades— las cuales están inscritas en procesos, siendo por tanto dinámicas y cambiantes, materializando en cada momento un determinado orden, una determinada configuración territorial, una topología social» (Porto-Gonçalves, 2002:230).

De esta manera, lo que está en juego con la resistencia y la resiliencia que estos grupos presentan ante la des-territorialización de la globalización económica neoliberal, totalmente insustentable, al desvalorizar la naturaleza, es una verdadera re-invención de otras racionalidades territorializadas. Al hacerlo, «redefinen el ambiente y sus identidades culturales con el objetivo de construir mundos sustentables» (Escobar, 2014:93), al mismo tiempo se reafirman las geografías de las culturas y generan una «tensión de territorialidades» (Porto-Gonçalves, 2001:10). Ello se observa en el siguiente testimonio de un campesino popoluca de la Sierra de Santa Marta, sociopolíticamente muy activo:

> «Yo estoy muy inconforme con la situación actual, porque el Gobierno ya no apoya al pueblo indígena, quienes estamos manteniendo aquí los bosques y los manantiales. Si Usted se va de aquí rumbo al ejido de Mazumiapan, toda esa serranía. Mire usted y verá como hay aguajes [corrientes impetuosas de agua], pero ¿por quién?, por nosotros, que ya no lo estamos destruyendo, somos quienes lo estamos manteniendo y dejándolo que crezca. Pero ¿con qué nos pagan?, con nada. Y ¿quién se gana el dinero?, el Gobierno que cobra la luz. Entonces nosotros tenemos también ese derecho de que nos den porque mantenemos el agua» (campesino popoluca beneficiario de los proyectos de DECOTUX-CICATH y ENDESU).

Aquí se asienta la cultura, apropiándose la tierra, simbolizándola, significándola, marcándola, geografiándola y se insertan estas nuevas formas de «geo-grafiar» el territorio, de construir las territorialidades alternativas posibles, situadas en los márgenes. Justamente, son estas concepciones y prácticas las que desafían los conceptos creados por y al servicio del mundo capitalista moderno/colonial.

Actualmente estamos frente a un mundo en búsqueda de nuevas territorialidades reales y realizables; y esto lo comprenden muchos movimientos sociales mejor que los estados. Por consiguiente, «más que ante una geografía, estamos frente a las geografías, es decir, del desafío de geo-grafiar nuestras vidas, nuestro planeta, conformando nuevos territorios, nuevas territorialidades» (Porto-Gonçalves, 2002:247).

De ellas nos hablan en gran parte los emergentes proyectos socio-ecológicos de la Sierra de Santa Marta. Sus prácticas permiten construir territorialidades desde las distintas proyecciones, tanto del

desarrollo moderno y neo/poscolonial como de sus alternativas; es decir, de las «territorialidades otras» (Escobar, 2010b y 2010c; Porto-Gonçalves, 2009; Svampa, 2012). En definitiva, estas poblaciones de los márgenes no solamente han perseverado, sino que se han reafirmado mediante la reinvención de su existencia geo-antropológica. Por lo tanto, estos movimientos son:

> «Un llamado para la re-existencia, a construir sus mundos-de-vida sustentables basados en sus visiones del mundo y sus formas de cognición, sus formas culturales de habitar el planeta y sus propios territorios, estableciendo nuevas relaciones con la naturaleza y con otros seres humanos, un balance espiritual y material con el cosmos, con sus entornos ecológicos y con sus relaciones sociales. Estos actores emergentes —pueblos indígenas, campesinos y afrodescendientes— sitúan la diversidad cultural en el centro del debate de la ecología política» (Porto-Gonçalves, y Leff, 2015:86).

Esta reinvención socio-territorial y geo-cultural concuerda con la noción de sustentabilidad integral definida por Jiménez Herrero, Luis Manuel (2000:109) y que ha sido adoptada y asumida en este trabajo de investigación como una cuestiónhorizontal y transversal.

Para estas organizaciones locales, la construcción de un sujeto socio-territorial, —como encarna la nueva territorialidad real y realizable, capaz de orientar las acciones que les proporcionan un mayor bienestar (gobernanza socioambiental, sustentabilidad integral, etc.)—, implica su capacidad de encauzar las aportaciones de los agentes externos o de dialogar con sus propuestas (participación, dialogo/ecología de saberes, interculturalidad, etc.). Todo ello con el objetivo de impulsar un proceso de desarrollo regional endógeno (etnodesarrollo, agroecología, etc.).

Como se ha ilustrado desde las experiencias socio-ecológicas y eco-culturales etnografíadas en la Sierra de Santa Marta, estas organizaciones de base han construido un espacio independiente desde el cual la sociedad civil local indígena campesina, denuncia, negocia, reclama, protesta y propone alternativas (empoderamiento, ecología política, etc.). Como sintetizó Foucault (1979), tienen fuertes implicaciones de orden político al menos de otro orden al que hasta ahora predominaba.

Además, como dentro de la neocolonialidad de la economía global, las regiones del Sur Global todavía se identifican como proveedoras de recursos primarios o regiones de sacrificio, esta territorialidad neocolonialista subsume el territorio constantemente a la categoría de una «canasta de recursos» de la cual deben ser extraídos y utilizados» (Gudynas, 2004:14). En consecuencia, y definitivamente, se reafirma que por la vía del «desarrollismo senil» (Martínez Alier, 2008); es decir, manteniendo y/o profundizando el extractivismo no se encontrará la salida al complejo dilema de sociedades ricas en recursos naturales pero a la vez empobrecidas.

Bibliografía

Amin, Samir (1990) *Maldevelopment. Anatomy of a Global Failure*. Londres: Zed Books.

Blanco, José Luis (2006) *Erosión de la agrobiodiversidad en la milpa de los Zoque Popolucas de Soteapan Xutuchincon y Aktevet* (Tesis Doctoral). México: Universidad Iberoamericana.

Blom, Frans y Lafarge, Oliver (1986) *Tribus y templos*. México: INI.

Castoriadis, Cornelius (1982) *A instituição imaginária da sociedade*. Río de Janeiro: Paz e Terra.

Chevalier, Jacques y Buckles, Daniel (1995) *Land without Gods: Process Theory. Maldevelopment, and the Mexican Nahuas*. Londres: Zed Books.

Descola, Philippe y Palsson, Gísli (2001) «Construyendo naturalezas: ecología simbólica y práctica social.» En Philippe Descola y Gísli Palsson, *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI.

Dietz, Günther (2009) *Multiculturalism, Interculturality and Diversity in Education: An Anthropological Approach*. Nueva York: Waxmann.

Escobar, Arturo (1993) «The Limits of Reflexitivity: Politics in Anthropology's Post-writing culture era». *Journal of Anthropological Research*, 4: 377-391.

(1999) «After Nature. Steps to an Antiessentialist Political Ecology». *Current Anthropology*, 40: 1-30.

(2005) «Imagining a Postdevelopment». In Marc Edelman and Angelique Haugerud, *The Anthropology of Development and Globalization*. Oxford: Blackwell.

(2010a) «América Latina en una encrucijada: ¿Modernizaciones alternativas, posliberalismo o posdesarrollo?». En Víctor Bretón, *Saturno devora a sus hijos. Miradas críticas sobre el desarrollo y sus promesas*. Barcelona: Icaria.

(2010b) «Latin America at a Crossroads». *Cultural Studies*, 24(1): 1-65.

(2010c) *Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vida, redes*. Popayán (Colombia): Envión.

(2014) *Sentipensar con la Tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: UNAULA.

Foucault, Michel (1979) *Microfísica del poder*. Río de Janeiro: Graal.

Gudynas, Eduardo (2004) *Ecología, economía y ética del desarrollo sostenible*. Montevideo: Coscoroba.

(2011) «Más allá del nuevo extractivismo: Transiciones sostenibles y alternativas al desarrollo». En Fernanda Wanderley, *El desarrollo en cuestión: Reflexiones desde América Latina.* La Paz: CIDES-Universidad Mayor de San Andrés.

(2012) «Sentidos, opciones y ámbitos de las transiciones al postextractivismo». En Miriam Lang, y Dunia Mokrani, *Más allá del desarrollo*. Quito: Abya-Yala.

Gudynas, Eduardo y Acosta, Alberto, (2011) «La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa». *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 16(53): 71-84.

Guevara, Sergio, Laborde, Javier y Sánchez-Ríos, Graciela (2004) *Los Tuxtlas: El paisaje de la Sierra.* Xalapa (Veracruz): INECOL-Unión Europea.

Hale, Charles (2008) «Introducción» In Hale, Charles. *Engaging Contradictions: Theory, Politics Sand Methods of Activist Scholarship*. Berkely: University of California Press.

Harrison, F.V. (1991) «Anthropology as an agent of transformation: introductory comments and queries». In Harrison, F.V. *Decolonizing Anthropology: moving further toward and anthropology for liberation*. Washington: ABA.

Jiménez Herrero, Luis Manuel (2000) *Desarrollo sostenible: Transición hacia la coevolución global*. Madrid: Pirámide.

Martínez Alier, Joan (2008) «No sé si hay un ecologismo infantil pero sí creo que hay un desarrollismo senil». *Mouvements*, 54: s.p.

Narotzky, Susana (2010) «Reciprocidad y capital social: Modelos teóricos, políticas de desarrollo, economías alternativas. Una perspectiva antropológica». En Bretón, Víctor. *Saturno devora a sus hijos. Miradas críticas sobre el desarrollo y sus promesas.* Barcelona: Icaria.

Ostrom, Elinor (1990) *El gobierno de los bienes comunes*. México: FCE-UNAM.

Porto-Gonçalves, Carlos Walter (2001) *Geo-grafías: Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*. México: Siglo XXI.

-(2002) «Da geografía ás geografías. Um mundo em busca de novas territorialidades». En Ceceña, Ana Esther y Sader, Emir. La guerra infinita: Hegemonía y terror mundial. Buenos Aires: CLACSO.

-(2009) «Del desarrollo a la autonomía: La reinvención de los territorios». ALAI, 33(445): 10-13.

Porto-Gonçalves, Carlos Walter y Leff, Enrique (2015) «Political Ecology in Latin America: The Social Re-Appropriation of Nature, the Reinvention of Territories and the Construction of an Environmental Rationality». *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 35: 65-88.

Slim, Hugo (1998) «¿Qué es el desarrollo?». En Anderson, Mary B. *Desarrollo y diversidad social*. Barcelona: Icaria.

Speed, Shannon (2006) «Entre la antropología y los derechos humanos: hacia una investigación activista y críticamente comprometida». *Alteridades*, 16(31): 73-85.

Svampa, Maristella (2012) «Extractivismo neodesarrollista y movimientos sociales. ¿Un giro eco-territorial hacia nuevas alternativas?». En Lang, Miriam y Mokrani, Dunia. *Más allá del desarrollo*. Quito: Abya-Yala.

Tortosa, José María (2001) *El juego global: Maldesarrollo y pobreza en el sistema mundial.* Barcelona: Icaria.

Velázquez, Emilia (2000) «Ganadería y poder político en la Sierra de Santa Marta». En Léonard, Eric y Velázquez, Emilia. *El Sotavento veracruzano: Procesos sociales y dinámicas territoriales*. México: CIESA-IRD.

DE LES LLUITES MEDIAMBIENTALS LA NEGOCIACIO DE CONFLICTES ECOLÒGICS ENTRE EL MAR I LA MUNTANYA: EL CAS DE L'ALT EMPORDÀ

Sabrina Doyon. Université Laval,
sabrina.doyon@ant.ulaval.ca

Introductió

Els desafiaments mediambientals als quals s'enfronta la comarca de l'Alt Empordà (Catalunya) són específics del seu paisatge, la seva ecologia i la seva història sòcio-econòmica. Es llisten a continuació: el desenvolupament immobiliari i la urbanització concentrats en un litoral escarpat, la salinització dels aqüífers per excés de bombeig per a la irrigació agrícola, la pol·lució per aigües grises no tractades provinents de les aglomeracions humanes i de les explotacions porcines, la utilització de fitosanitaris nocius per a la biodiversitat en els conreus extensius de la plana i d'algunes vinyes, la substitució circumstancial de vinyes antigues o d'oliveres per pinedes, la major freqüència d'incendis per l'expansió de zones envaïdes de garriga, l'explotació potencial d'hidrocarburs al Golf de Lleó, la producció d'electricitat mitjançant eòlics a l'Albera, així com la degradació del paisatge deguda a la influència del transport d'electricitat per mitjà de torres d'alta tensió. Aquestes problemàtiques ressonen amb les que es pateixen arreu del món atès que la transformació i la degradació mediambientals estan profundament globalitzades. Això no obstant, la singularitat de la resistència i de la resposta altempordaneses contribueixen amb iniciatives singulares.

Aquest article explora com la inclusió de la comarca en una estructura política i econòmica més àmplia i com les negociacions d'accés als recursos naturals, de la terra, econòmics i polítics han engendrat

degradacions i alteracions mediambientals. Així mateix han condicionat la manera com els militants mediambientals i els habitants de la comarca han sabut organitzar-se no tan sols per vigilar, lluitar i resistir, sinó que també han marcat les seves accions de reparació. Aquest article també presenta com aquesta ecologia política ha permès arrelar una nova radicalitat ecològica activa mitjançant la intermediació d'una pagesia alternativa.

1. L'ecologia política de l'Alt Empordà i l'imaginari mediambiental

Les lluites mediambientals contemporànies denuncien els trets modernitzants, productivistes, instrumentalistes, extractivistes i globalitzats de l'imaginari (Castoriadis 1975) en relació a la natura, el conjunt de repercussions dels quals ha estat designat recentment amb els noms d'antropocè o capitalocè (Bonneuil et Fressoz 2016; Doyon 2013; Escobar 1999; Moore 2016). Aquestes concepcions articulen les relacions socioambientals concretes i forgen un imaginari local de la natura. La radicalitat dels compromisos ecològics a l'Alt Empordà s'ancora en aquesta cruïlla, menada per la unicitat d'aquests paisatges.

La història mediambiental comarcal dels darrers 150 anys, que culmina amb les lluites ecologistes en curs, està marcada per quatre esdeveniments determinants: el primer és l'abandonament de 220.000 Ha de vinya com a conseqüència de la propagació de la fil·loxera, esdevinguda a finals del segle XIX i que va provocar l'èxode rural i la disminució de la vitalitat a la comarca (e.g. Saguer 1987, 1989; Pintó 2008). El segon esdeveniment va ser la gelada perllongada de l'hivern de 1956 (e.g. Hosta et Serna 2005) que va causar la pèrdua per tala o abandonament de la majoria de les oliveres conreades, fet que va precipitar i amplificar la substitució de zones de conreu tradicional en benefici de conreus extensius inscrits dins de la Revolució verda de la postguerra. Aquest fet va provocar alhora una reducció del conreu d'olives autòctones. Va ser degut a aquest canvi dràstic que van aparèixer les cooperatives agrícoles. Cooperatives que van permetre socialitzar els costos d'una producció que maldava per fer viure els pagesos alhora que permetia industrialitzar i modernitzar els equipa-

ments (e.g. Cardaba i Carrascal et Musquera i Felip 2007; Cervantes 2008; Bassegoda Pineda et Puig Vayreda 2012). Aquestes cooperatives van haver de fusionar-se alguns decennis més tard per defensar-se de les transformacions del sector agrícola, transformacions vinculades sobretot a les polítiques de la Unió Europea (e.g. Ribas et Sauri i Pujol 2002). De les desenes que se'n van crear, avui se'n compten tres a l'Alt Empordà, que agrupen la majoria de productors de la comarca. Aquests últims s'acosten a l'edat de la jubilació i el seu relleu no està garantit; fet que aboca les cooperatives a un futur incert a mig termini.

El tercer esdeveniment és que, a aquest canvi de pràctiques i de paisatges conreats, s'hi suma, des dels anys seixanta, la destrucció progressiva dels fràgils ecosistemes costaners degut al desenvolupament immobiliari. Aquestes pèrdues han permès a la comarca, tanmateix, aixecar el cap econòmicament gràcies al nou producte turístic en què es convertia la «Costa Brava» (Barbaza 1988). L'atractiu dels llocs de treball i de les oportunitats de negoci en el turisme i en la construcció immobiliària que hi van associats han ampliat enormement l'abandonament ja iniciat de les activitats agrícoles tot afavorint l'expansió de la garriga i d'erms. De forma concomitant, el valor monetari de les terres ha augmentat considerablement, inflat per la especulació immobiliària de la terra que ha culminat als anys 2000. Això dificulta considerablement, encara avui en dia, l'accés a la terra dels nous petits agricultors que volen llançar-se en aquesta aventura.

A més de les pèrdues de superfície d'ecosistemes terrestres per culpa de la urbanització i de la proliferació anàrquica de construccions, el desbordament turístic també ha contribuït enormement a degradacions menys visibles com és la pressió creixent sobre els aqüífers, l'aigua dels quals és necessària per proveir els centenars de milers de visitants estivals. Aquesta situació contribueix a exacerbar, com a quart i darrer esdeveniment, les conseqüències d'episodis de sequera més freqüents i perllongats que pateix la comarca des dels anys noranta, els més recents dels quals han estat molt preocupants (Pavon *et al*. 2002; Pavon 2006; Saurí *et al.* 2010; Villares et Roca 2018). Tenint en compte la gran necessitat d'aigua que exigeix la irrigació del conreu de cereal i el funcionament de les nombroses explotacions porcines, el balanç hídric de la comarca presenta aspectes alarmants. Aquestes sequeres,

d'altra banda, sovint vénen acompanyades de focs estivals destructius que transformen les terres no conreades envaïdes per garriga espessa i molt combustible i amenacen la seguretat dels assentaments humans. Al problema d'aprovisionament d'aigua s'hi suma el de les aigües grises, ja que els municipis que disposen de depuradores no estan en condicions de tractar els volums de residus de tants habitants en període d'afluència turística i encara menys, les contribucions de la percolació de purins de centenars d'explotacions porcines. Tot això sense comptar la pressió dels pescadors esportius sobre el recurs maritims en l'estació estival.

Aquest context mediambiental ha creat un paisatge on quasi tota la producció agrícola és industrial i convencional i destrueix la biodiversitat –per bé que les vinyes extensives i les cooperatives hagin iniciat fa tres anys els passos necessaris per posar en marxa la producció biològica en algunes hectàrees. Les polítiques alimentàries internacionals dirigides a l'exportació tenen un impacte local concret sobre el paisatge que afavoreix un determinat nombre d'hectàrees destinades a uns conreus en detriment d'uns altres i on el turisme de masses està protegit per un sistema jurídic i per polítiques municipals que mantenen el procés de degradació mediambiental i la destrucció de terres conreables. Aquest paisatge, l'accés al qual esdevé tan onerós, ve marcat per l'erosió de la vida comunitària dels pobles i una diversitat socioeconòmica difícil com ho testimonien les persianes abaixades dels apartaments de veïnats cimentats en el litoral destinats al turisme de sol i platja.

Les batalles protagonitzades pels militants mediambientals de la comarca des de fa més de trenta anys s'inscriuen dins d'aquest context. El seu principal objectiu és limitar la destrucció dels ecosistemes tot lluitant, entre d'altres objectius, per l'establiment d'espais protegits així com per la contenció de les alteracions del paisatge. En el centre d'aquestes lluites hi ha organitzacions actives que han catalitzat accions concretes per afavorir la promoció d'un imaginari mediambiental propi de l'Alt Empordà que caldria preservar: el d'una comarca «salvatge» relativament poc poblada amb una natura rebel, distintiva per la força d'elements que la travessen –especialment la tramuntana–, i la proximitat de components geomorfològics preeminents vinculats als

Pirineus. Els pagesos alternatius de la comarca s'atribueixen també aquest imaginari. Volen, d'una banda, protegir el paisatge que constitueix aquest imaginari, i de l'altra banda, contrarestar la negativitat engendrada per les pràctiques que se sustenten en l'imaginari productivista i modernitzant de la natura; pràctiques lligades als esdeveniments més nocius de la història mediambiental de la comarca.

2. Els pagesos alternatius: cap a l'ecologització i la territorialització de la producció alimentària

Els pagesos alternatius de l'Alt Empordà són petits productors horticultors, viticultors, productors d'oli i ramaders que porten a terme pràctiques diferents a les convencionals quant a producció alimentària i posen en marxa dispositius que estructuren el paisatge de manera favorable al manteniment i a la recuperació de la biodiversitat. Els seus trets fonamentals són la independència i l'autonomia en la presa de decisions. Ni s'hi imposen persones externes ni estan condicionats per limitacions estructurals (Trauger 2014; Ribas *et al*. 2016; Calvário 2017; Roseman *et al*. 2013; Ploeg 2009). Volen assumir una sobirania alimentària tot consolidant i regenerant el seu vincle amb la natura mitjançant pràctiques replantejades, tot afavorint els sistemes alimentaris locals, la solidaritat social i la generació d'aliments de qualitat. De les seves relacions amb el mediambient, se'n desprenen especialment dues dimensions: d'una banda, s'allunyen de la relació occidental convencional amb la natura (Richardson 2008) per involucrar-se a una nova «ontologia» (Doyon 2017; Foyer 2018) on persegueixen la conservació i protecció de la natura a través de pràctiques conscients i d'una organització socioeconòmica conseqüent (Veteto et Lokyer 2008; Mormont 2009; Calvário et Kallis 2017). D'altra banda, posen en valor el paisatge i el territori (Barham 2003; Bérard et Marchenay 2006) a través de l'exercici de determinades pràctiques de producció, de la saviesa local, de les referències a la identitat comarcal i de les xarxes de comercialització que afavoreixen un ancoratge territorial de les activitats de producció (Barham 2002; Ramírez-García *et al*. 2016). Les pràctiques i el discurs dels pagesos alternatius són al centre de la

convergència de l'ecologització i de la territorialització de la producció alimentària i contribueixen a les militàncies ecologistes comarcals.

La gran majoria dels pagesos alternatius de l'Alt Empordà produeixen en règim biològic, alguns en biodinàmica, tot posant en valor les espècies locals i ancestrals (llavors, varietats de vinya, espècies d'arbres fruiters i de races animals). La seva producció està basada en petites superfícies: de 5 a 10 Ha de mitjana, rarament tenen més de 20 Ha (una quarantena per als productors d'olives). Aquests productors representen un 5% dels 1700 agricultors de la comarca. Van començar la seva activitat als anys 2000, bona part d'ells en plena crisi del 2008. La majoria estan molt polititzats; el seu discurs està ancorat en el de l'alternativa global ecològica i econòmica. Estan enxarxats a nombroses iniciatives internacionals. La majoria d'ells és autodidacte o ha rebut alguna formació puntual.

2.1. Ecologitzar les pràctiques i el discurs

S'observa en els pagesos alternatius un compromís ferm per la protecció de la natura, no dins d'una lògica d'exclusió i de separació entre humans i mediambient on aquest segon es mantindria «dins d'una bombolla», sinó en col·laboració, en partenariat. Les seves pràctiques contribueixen efectivament al manteniment, a la recuperació i a la incentivació de la biodiversitat dels agro-ecosistemes i dels medis habitats. Entre d'altres pràctiques, eliminen els adobs químics, reintrodueixen animals dins el terreny de conreu, reciclen a la granja i eviten cremar residus de la tala de les vinyes i les oliveres, converteixen els residus en serradures que utilitzen com a jaç. En el dia a dia, combinen les pràctiques tradicionals amb les modernes: les tècniques de filifero o de got amb les quals menen les vinyes i la vinificació en àmfores de terra-cuita i en bótes d'acer inoxidable. Així mateix afavoreixen la reintroducció d'espècies vegetals autòctones valorades per la gran resistència.

En l'entorn més immediat dels indrets habitats i conreats afavoreixen una densitat i una diversitat d'espècies que beneficien el rendiment de la producció: nius per als ocells, refugi per a les tortugues, estanys per als batracis, manteniment d'una diversitat floral propícia als insectes pol·linitzadors, varietats arbòries, etc. Les seves activitats

contribueixen a aportar carboni als sòls, eviten la compactació, erosió i degradació. Totes aquestes accions es materialitzen en una ecologització de les pràctiques.

Per als productors hortícoles i vitícoles alternatius, l'evidència dels avantatges del conreu en règim mínimament biològic és claríssima. Quant a la producció d'olives, l'apreciació d'aquesta pràctica sembla, tanmateix, més crítica. L'ús de fungicides i pesticides és debatut. La majoria dels productors reproven l'ús d'herbicides per eliminar, de les oliveres, les plantes considerades competidores. És una pràctica que atribueixen a un costum cultural estètic que posa en valor un camp «net». Completen l'argument subratllant que una olivera sana i ben mantinguda disposa d'un sistema d'arrels capaç d'aprovisionar l'arbre d'aigua tot convivint amb les herbes del sòl.

L'ecologització de les pràctiques i del discurs s'explica també per la col·laboració dels pagesos en els projectes de conservació mediambiental, com són els de la protecció de les tortugues mediterrànies o dels prats de dall. Alguns d'aquests pagesos participen també en el moviment mediambientalista. Recentment s'han unit a la tractorada, una militància que s'oposa al desenvolupament d'un macro-càmping en terres agrícoles a Garriguella al 2017. Hi ha pagesos alternatius que es comprometen així mateix en l'enoturisme i l'òleoturisme amb la intenció, d'una banda, de tornar a connectar els habitants de la comarca amb la seva història mediambiental i agrícola per tal que prenguin consciència de la riquesa del seu territori, que s'interessin per les dinàmiques locals, que valorin els productes locals alternatius i, eventualment, per què siguin solidaris amb la realitat dels agricultors. D'altra banda, creuen que aquest tipus d'agroturisme que s'ofereix als visitants estrangers podrà contribuir al desenvolupament d'un turisme respectuós i més implicat a nivell comarcal tot descartant el turisme de sol i platja low cost convencional.

2.2. Territorialització: crear un paisatge

Per als pagesos alternatius de l'Alt Empordà, l'ecologització de les pràctiques i del discurs està estretament lligada al territori perquè posa en valor una ètica d'allò local, una vida social, econòmica i comunitària integrada a l'entorn a través d'activitats durables. La posada en valor

d'un paisatge territorial de mar i muntanya és un abanderat d'aquesta perspectiva. Els pagesos ho fonamenten en base al valor i la singularitat de les seves terres assentades entre el Mediterrani i els Pirineus, fet que imprimeix un caràcter particular als seus productes i les seves activitats. El rol que hi juga la tramuntana es valora de manera especial i constitueix un element crucial entre tots els trets distintius. Aquest paisatge de mar i de muntanya ha estat mencionat en totes les entrevistes formals i informals que s'han portat a terme.

En el cor d'aquesta ètica territorial local s'hi allotja un desig de promoure relacions socioeconòmiques justes i equànimes; un ideal concebut com indissociable de les pràctiques ecològiques sanes. Així mateix, les preocupacions per reduir els tràmits d'accés a la terra, el reforçament i l'estabilització d'una economia local menys depenent del turisme i la creació de llocs de treball dignes prevalen per sobre de l'imperatiu de l'enriquiment individual. A més a més, els pagesos alternatius critiquen els salaris que l'agricultura ofereix a la mà d'obra del territori, que malda per sobreviure a una vida cara.

Aquesta preocupació per unes relacions socioterritorials més justes passa, així mateix, per la compra i el consum de productes locals. Tanmateix, els pagesos alternatius estan confrontats a una dura realitat: els seus productes són buscats pels turistes, promoguts en les fires que visiten els estrangers i venuts a l'àmbit internacional però, en general, són poc reconeguts per la població local. Aquesta situació, paradoxal a ulls dels pagesos alternatius, els entristeix i no se n'expliquen els motius. Estan convençuts que el consum local dels seus productes permetria una tendència cap al desenvolupament de la sobirania alimentària i cap a una certa independència econòmica dels mercats convencionals integrats, com ho són la producció de porc i de cereal, fet que permetria una major protecció mediambiental.

Conclusio. Mar i muntanya: convergències entre un nou paisatge i les lluites ecològiques

L'ecologia política de l'Alt Empordà permet donar a conèixer un context socioambiental que ha estat marcat per esdeveniments mediambientals que, units a les polítiques agrícoles i de desenvolupament, han provocat una transformació del paisatge pel deteriorament dels ecosistemes i per un procés de desterritorialització.

Com els moviments comarcals de defensa de la natura, els pagesos alternatius rebutgen aquestes pràctiques i el discurs que les sostenen. Proposen una visió del mediambient i del desenvolupament local que s'allunya del model convencional pregonat des dels anys cinquanta. Aquests pagesos no tan sols lluiten per evitar la destrucció mediambiental sinó que també regeneren i recuperen una natura més diversificada i millor estructurada tot unint l'ecologització de les pràctiques agrícoles amb el seu ancoratge territorial. L'amalgama d'aquests dos processos contribueix a la construcció d'un paisatge comarcal de «mar i muntanya» que passa principalment per la revalorització de pràctiques tradicionals, de conreus autòctons, d'espècies ancestrals d'animals de cria, d'espècies salvatges amenaçades i per la reconciliació i l'adaptació a elements geomorfològics i bioclimàtics vinculats a la muntanya i a la costa. Aquest nou paisatge vinculat a la pagesia alternativa es recolza en la salvaguarda i recuperació que el moviment mediambientalista comarcal ha portat a terme amb la creació de parcs naturals i de restriccions a la construcció d'urbanitzacions costaneres i al seu desbordament excessiu a la falda de la muntanya.

Els paisatges no són entitats fixes. Estan constituïts per llocs significatius i alhora per dimensions visuals i estètiques així com d'espais que incorporen pràctiques, una història i una identitat (McIntyre 1999; Low et Laurence-Zuniga 2003). El paisatge de mar i muntanya altempordanès uneix dos espais, la costa i l'interior, dos mons que la topografia havia constret fins fa poc a una evolució més aviat paral·lela. Unint-les i fent-les complementàries en l'imaginari i el discurs descriptiu, s'aconsegueix esborrar la seva dualitat i convertir aquestes dues entitats fisio-geogràfiques contrastades en dos complements indissociables ja que es proposa que les relacions socials facin de pont

entre aquests mons i afavoreixin una ecologització comarcal de les pràctiques. Aquest paisatge incorpora d'alguna manera els imaginaris paisatgístics d'allò modern, al centre del qual s'hi troben les muntanyes salvatges, i el noucentisme ancorat a les viles mediterrànies i a la natura organitzada (Nogue et Vicente 2004; Nogué 2016). És també el paisatge d'un imaginari de la natura que cal construir i renovar. Sabrà ser fecund per inspirar les properes lluites mediambientals? Aquestes arrels sabran nodrir de força l'ecologisme altempordanès? S'aconseguirà evitar la seva instrumentalització i la seva utilització com a simple eina de màrqueting?

Com imaginar-se el futur ecològic? Alguns estudis de recerca (Kleist et Jansen 2016) demostren que la capacitat dels actors a confiar en un futur diferent depèn de dimensions interrelacionades: la percepció d'una crisi imminent porta a l'activisme i a la resistència contra els models dominants i les subjectivitats històriques. Són actituds que els pagesos alternatius pregonen, en el context de la mobilització dels mediambientalistes comarcals. La capacitat de tenir esperança és social i cultural i està instaurada des d'un punt de vista econòmic i polític. Com és que alguns actors aconsegueixen convertir-la en un poderós motor de la seva acció? Per què perseveren a veure i a proposar un futur diferent? Com és que no ho fan els altres? I si, a més de les lluites polítiques per canviar els marcs estructurals i legislatius, el radicalisme ecològic comarcal es fonamentés en la capacitat de tenir esperança, quines serien les condicions que caldrien en aquesta ecologia política de l'esperança per què es produís un canvi en l'imaginari mediambiental?

Bibliografia

Barbaza, Yvette (1988) *El paisatge huma de la Costa Brava*. Barcelona: Edicions 62.

Barham, Elizabeth (2002) « Towards a theory of values-based labeling ». *Agriculture and Human Values,* 19, 4, 349-60.

_ (2003) « Translating terroir: the global challenge of French AOC labeling ». *Journal of Rural Studies*, 19, 1, 127-38.

Bassegoda Pineda, Enric et Puig Vayreda, Eduard (2012) «Espolla». *Quaderns de la revista de Girona*, 158.

_____ (2006) « Biodiversité culturelle, productions localisées et indications géographiques ». *III Congreso internacional de la Red SIAL «Alimentación y Territorios».*

Bonneuil, Christophe et Fressoz, Jean-Baptiste (2016) «Clio, la Terre et les anthropocénologues ». Dans Bonneuil, Christophe et Fressoz, Jean-Baptiste. *L'évènement Anthropocène. La Terre, l'histoire et nous*. Paris: Seuil.

Calvário, Rita (2017) « Food sovereignty and new peasantries: on repeasantization and counter-hegemonic contestations in the Basque territory ». *The Journal of Peasant Studies*, 44, 2, 402-20.

Calvário, Rita et Kallis, Giorgos (2017) «Alternative Food Economies and Transformative Politics in Times of Crisis: Insights from the Basque Country and Greece». *Antipode,* 49, 3, 597 616.

Cardaba i Carrascal, Marciano et Musquera i Felip, Sylvia (2007) *El Celler Cooperatiu d'Espolla. Els inici d'un projecte (1906-1939).* Figueres: Brau Edicions.

Castoriadis, Cornelius (1975) *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Seuil

Cervantes, Candido Roman (2008) « Las Sociedades Agrarias de Transformación en España : un análisis histórico », *CIRIEC-España, Revista de economía Pública, Social y Cooperativa*, 63, 65-87.

Doyon, Sabrina (2017) « Are Alternative Farmers Shifting the Paradigm? New Ruralities, Environment, and Conservation in Catalonia ». Conférence invitée: Distinguished women scholars lecture. Université de Victoria: 27 novembre 2017.

Doyon, Sabrina (2013) *Une révolution de l'environnement. Ethnographie d'un village côtier à Cuba*. Québec: Presses de l'Université Laval.

Escobar, Arturo (1999) «After Nature : Steps to an Antiessentialist Political Ecology». *Current Anthropology*, 40, 1, 1-30.

Friedmann, Harriet (2016) «Food Regime Analysis and Agrarian Questions: Widening the Conversation». *Journal of Peasant Studies*, 43, 3, 671-92.

Foyer, Jean (2018) «Syncrétisme des savoirs dans la viticulture biodynamique: incorporation dans l'expérience et le sensible et trajectoire initiatique». *Revue d'anthropologie des connaissances*, 12, 2, 289-321.

Hosta, Montserrat et Serna Erika (2005) 1956. *L'any de la Fred. L'observatori meteorologic de Girona*. Figueres: Consell Comarcal de l'Alt Emporda,

Kleist, Nauja et Jansen, Stef (2016) « Introduction: Hope over Time—Crisis, Immobility and Future-Making ». *History and Anthropology*, 27, 4, 373-92.

Low, Setha M. et Laurence-Zunig, Denise (2003) *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture*. Malden: Blackwell Publishing.

McIntyre, Christopher (1999) The Spatial Control of Meaning Through the Mapping and Marketing of Patrimony in Catalonia, Spain. Thèse de doctorat. Baltimore, Johns Hopkins University.

Moore, Jason W. (dir.) (2016) *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Oakland: Kairo books.

Mormont, Marc (2009) «Globalisations et écologisations des campagnes». *Études rurales, 183, 143-60.*

Nogué, Joan (2016) «La génesis y la evolución de la valoración moderna del paisaje en Cataluña». *Cuadernos Geográficos*, 55, 2, 28-45.

Nogué, Joan et Vicente, Joan (2004) « Landscape and national identity in Catalonia ». *Political Geography*, 23, 113-32.

Pavón, David (2007) «Antecedentes de los grandes proyectos de irrigación en el llano del Alto Ampurdán. La opción fracasada de los grandes regadíos catalanes del siglo XIX». *Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, XI, 229, 741-98.

Pavón, David, Ventura, Montserrat, Ribas, Anna, Serra, Pere, Saurís, David et Breton, Françoise (2003) «Land use change and so-

cio-environmental conflict in the Alt Empordà county (Catalonia, Spain) ». *Journal of Arid Environments*, 54, 3, 1-10.

Pintó, Joseph (2008) «El paisatge de la vinya. Valors culturals i ambientals», *ACE Revista de Enología*, 83, 18-23.

Ploeg, Jan Douwe (2009) *The New Peasantries: Struggles for Autonomy and Sustainability in an Era of Empire and Globalization*. New York: Earthscan.

Ramírez-García, Susana, Inmaculada Mancha-Cáceres, Olga et Del-Canto-Fresno, Consuelo (2016) «Las agriculturas territorializadas, oportunidades y retos frente al paradigma agroindustrial». *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, 62, 3, 639-60.

Ribas, Anna, Sanamaña, Isabel et Pavón, David (2016) «Noves Ruralitats. Presentacio ». *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, 62, 3, 483-85.

Ribas, Anna et Sauri i Pujol, David (dir.) (2002) « Canvis Socioambientals a l'Alt Emporda (1950-2000) ». *Natura i historia en l'evolucio recent del paisatge altempordanès.* Girona, Universitat de Girona.

Richardson, Mary (2008) « Polycultures of the Mind: Organic Farmers in Quebec and the Recovery of Agency ». Thèse de doctorat, Anthropologie, Université Laval, Québec.

Roseman, Sharon R., Prado Conde, Santiago et Pereiro Pérez, Xerardo (2013) «Antropología y nuevas ruralidades». *Gazeta de Anthropología*, 29, 2, artículo 1.

Saguer, Enric (1989) «La fi.loxera i la crisi vitícola a les comarques gironines (1879-1900) ». *Revista de Girona*, 136, 60-66.

_____ (1987) «La fil.loxera a les comarques gironines ». *Congrés Històric Internacional del Centenari de la Fil.loxera i el Cava*, n/a, Sant Sadurní d'Anoia (España).

Saurí, David, Breton, Françoise, Ribas, Anna, Llurdes, Joan Carles et Romagosa, Francesc (2000) « Policy and Practice The Ecological Values of Traditional Land Use in Low-lying Coastal Environments: The Example of the Aiguamolls de L'Emporda, Costa Brava ». *Journal of Environmental Planning and Management*, 43, 2, 277-90.

Trauger, Amy (2014) « Toward a political geography of food sovereignty: transforming territory, exchange and power in the liberal sovereign state ». *The Journal of Peasant Studies*, 41, 6, 1131-52.

Veteto, James R. et Lockyer, Joshua (2008) « Environmental Anthropology Engaging Permaculture: Moving theory and Practice Toward Sustainability ». *Culture and Agriculture*, 30, 1-2, 47-58.

Villares, Míriam et Roca, Elizabeth (2018) «La percepció social del canvi climàtic: Els riscos i les amenaces als Aiguamolls de l'Empordà ». Colloque «Canvi climàtic a la plana empordanesa», 3 février 2018, Castelló d'Empúries.

REZANDO EN LAS MONTAÑAS, COSTAS Y BARRANCOS: LAS RETERRITORIALIZACIONES Y RESIGNIFICACIONES DEL ESPACIO PÚBLICO

Grecy Pérez Amores. Universidad de La Laguna,
gpamores@ull.edu.es

José Alberto Galván Tudela. Universidad de La Laguna

1. Introducción

Esta comunicación forma parte de una investigación desarrollada en el marco del Grupo de Investigación HISTOREL, centrado en el análisis de las religiones y su gestión. Un estudio cuyo objetivo es profundizar en los impactos que tienen lugar en la asignación de nuevos usos religiosos del territorio y sus recursos desde el contexto de las migraciones. Unos efectos culturales, sociales y en muchos casos ambientales, de gran alcance para los grupos humanos asentados en las áreas afectadas por las nuevas actividades y para los colectivos que las desarrollan.

Las prácticas religiosas quedan integradas a los territorios donde radican, con las complejidades derivadas de su movilidad. Las religiones de origen afrocubano forman parte de las múltiples religiones que ocupan el espacio espiritual de las Islas Canarias. Un contexto Atlántico donde la presencia de europeos y africanos ha sido fundamental en su construcción. Religiones como el catolicismo y otros grupos como los adventistas, baptistas, metodistas, pentecostales, protestantes, evangelistas, presbiterianos, testigos de Jehová, mormones, anglicanos, ñáñigos y religiones como la Regla Osha y el Palomonte arribadas a Canarias desde Cuba y Venezuela. Mestizaje cultural propio de los archipiélagos atlánticos que pervive.

Como se recoge en la Web del Observatorio del Pluralismo Religioso en España, en Canarias existen una representación de más de 21 religiones de manera oficial, habiendo otras no recogidas, no sólo por la dificultad para su cuantificación, sino porque, o bien no siguen el formato que el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia solicita, o no les interesa integrarse en ese proceso de identificación y registro. El siguiente gráfico extraído de la Web del Observatorio del Pluralismo Religioso en España recoge esta presencia en el contexto de las Islas Canarias, donde en la actualidad se recoge un total de 392 lugares de culto entre ambas provincias (http://www.observatorioreligion.es/) con sus fieles, rituales, costumbres y creencias ligados al uso de los recursos del territorio actuales, pero también a lo largo de la historia.

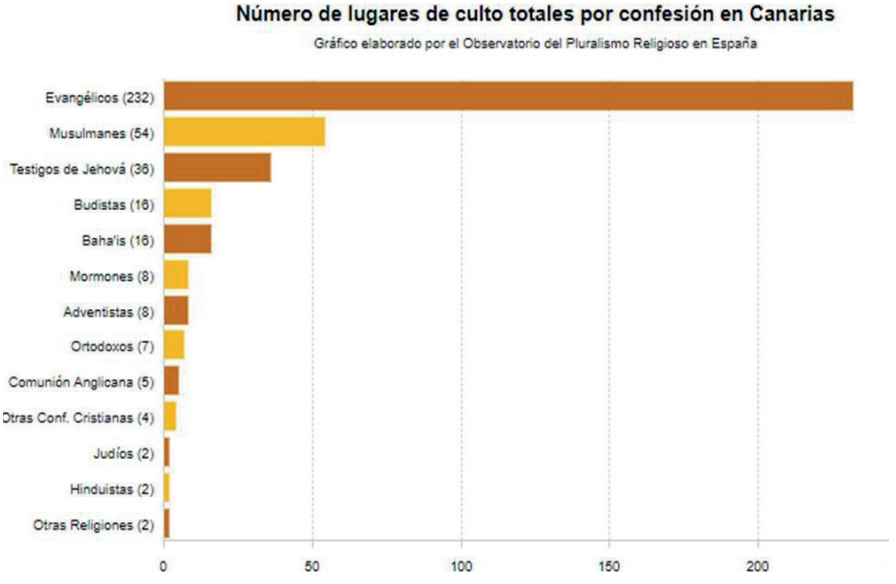


Gráfico 1: Lugares de culto religioso en Canarias.
Fuente: http://www.observatorioreligion.es/

Entre las comunidades que más fricciones desencadenan, están los practicantes de la Regla Osha, religión de origen afrocubano, asociada a la magia negra y a la brujería, y con una gran capacidad para gestio-

nar los recursos locales para usos religiosos y el uso intensivo de los espacios públicos para sus rituales religiosos. Si bien no es la única cuya trayectoria ritual le lleva a la notoriedad mediática en el contexto isleño.

Esta investigación bebe de los estudios desarrollados desde el ámbito de la antropología ecológica (Prat,1996; Santamarina Campos, 2006; Valdés Gázquez y Valdés del Toro, 1996) y la antropología de las religiones (Prat, 1997) desde los que plantear la necesidad de estudios capaces de abordar el tema de la violencia sensorial y mediática, y el debate sobre la relación entre la práctica religiosa en interacción con la ecología (Rappaport, 1977, 2001) donde se profundice en las consecuencias de los enfoques eurocéntricos y religiocénticos que acaban relegando unas prácticas y legitimado otras.

Para esta investigación se trabajó con personas que forman parte de diversas comunidades religiosas, y en distintos lugares de las islas. Se ha priorizado el uso de metodologías cualitativas y la observación participante, junto a la Etnografía digital, desde donde analizar las múltiples dimensiones y miradas que se dan encuentro en esos procesos de interacción.

2. Religiones minoritarias y lugares de culto

Los estudios de las religiones son también estudios sobre las adaptaciones humanas a los entornos sociales y físicos y sobre la comprensión de los procesos de reafirmación de las identidades culturales frente a la dominación e imposición de un único modelo cultural, que en este caso se traduce a un único modelo religioso, que en el caso de Canarias es el modelo del catolicismo.

En julio del 2017 la página de RIES Red Iberoamericana de Estudios de Sectas de publica el artículo «Polémica en el Teide por una gran espiral de piedras esotéricas» donde plantea la aparición en el Llano de Ucanca en el Parque Nacional del Teide, de una espiral de piedras, que rápidamente adquiere protagonismo en las redes y noticias. Las autoridades definen el hallazgo como parte de un ritual de sanación maya denominado los temazcales mexicanos (https://www.

infocatolica.com/blog/infories.php/1707280437-polemica-en-el-tei-de-por-una (10/12/20)

Muchas religiones utilizan elementos de la naturaleza en sus rituales, que deben adaptarse a las condiciones materiales existentes. Elementos botánicos, zoológicos y geológicos que marcan el acontecer religioso de los practicantes, que en muchos casos se encuentran en espacios públicos y que en la religión católica tiene otros usos y significados. Un universo de limitaciones y transformaciones que encuadran la reproducción religiosa. Cuando no se entiende la existencia de múltiples formas de manifestarse la espiritualidad y que el formato de las religiones denominadas como grandes religiones no es el único posible, germinan las jerarquías legales, morales y sociales. Ello conlleva a desventajas y carencias dentro del espacio social y cultural que ocupa en la sociedad y de los espacios de poder desde donde visibilizarse y empoderarse y que supone dificultades para manifestarse de manera pública y ser normalizada moral y legalmente con derechos dentro del marco jurídico español.

Rituales hindúes donde el Atlántico ocupa el lugar del Ganges y Ganesha es depositado en las profundidades, decorado con colores ecológicos y barro sin cocer. Ceremonias de iniciación de Osha en las correrías de los barrancos sustitutos de los ríos y lagunas donde depositar ofrendas de frutas, flores y sacrificios de animales, que, contenidas en bolsas de papel, de plástico, o simplemente a la vista, forman una parte cada vez más cotidiana del paisaje del archipiélago. Celebraciones de un San Juan permeado por el espiritismo marialioncero, donde las protectoras de animales bloquean la adopción por temor al sacrificio ritual. Ceremonias en cementerios de nuevas religiones venidas del norte y de unas más antiguas en espacios naturales como el Teide, transformando un entorno sensible y protegido. Todas, religiones que compiten por ocupar un nicho en el territorio, y cuyas celebraciones forman ya parte del calendario religioso de las islas. El siguiente calendario de festividades del mes de octubre es un ejemplo de ello.



Imagen 1: Calendario religioso octubre en Canarias. Fuente: http://www.observatorioreligion.es/

En este contexto de pluralismo religioso, resulta complejo formular normativas capaces de dar cabida a la diversidad de usos y soluciones performativas que las comunidades demandan. Y a esto hay que sumar que hay muchas comunidades que no están representadas, si bien sí que tienen una gran presencia en el archipiélago.

Rappaport (2001) ya reflejaba la importancia de los rituales religiosos en la conformación de los espacios sociales y en los procesos de intervención del espacio físico, mediante el reconocimiento de determinadas funciones sociales del territorio en la creación de vínculos. Una forma de administrar las relaciones con su entorno para satisfacer sus necesidades y que en ocasiones podrían resultar potencialmente

dañinas para los sistemas ecológicos (Rappaport, 1977). En el caso de religiones exógenas, la creación de vínculos con el territorio forma parte de la apropiación simbólica del mismo y de la adaptación de estas al espacio de acogida. Una relación que no siempre coincide con la de las personas que lo habitan y que incorporan espacios multiconfesionales y otros que son usados por igual por unas religiones y otras, realizando una lectura particular de los mismos.



Imagen 2. Cueva del Santo Hermano Pedro. Tenerife. 2018



Imagen 3. Tienda esotérica en Candelaria, Tenerife. 2018

Pensemos en una Iglesia Católica que es utilizada por practicantes del Espiritismo Cruzado, Osha o Palomonte, ejerciendo una presión simbólica sobre el santuario que no es bien vista por los locales. Incluso podemos pensar a un colectivo católico inmigrante que integra en sus rituales prácticas originarias de su lugar de origen y que chocan con la ritualidad católica oficial, desarrollando danzas y ofrendas que no responden a modelo local. Las imágenes que siguen se corresponden a dos celebraciones que tienen lugar en verano, y que se corresponden con la liturgia católica, si bien sus lecturas son distintas, pues mientras la celebración en un espacio público con calles cerradas, comidas y música de la Romería en honor a San Benito forma parte de las tradiciones religiosas locales, la celebración en honor a la Virgen de Urkupiña no es bien recibida por parte de la comunidad donde se desarrolla.



Imagen 4. Celebración a la virgen de Urkupiña, 2018.



Imagen 5. Celebración Romería de San Benito, 2018.

Para comprender en profundidad el conflicto cotidiano entre los usos religiosos de los espacios, se tomará como ejemplo a la Regla Osha, religión de origen afrocubano asentada en las Canarias, cuya presencia causa un gran impacto mediático.

3. Regla Osha: del monte a los mass media

Hace meses, mi móvil sonó con la voz de una periodista de El Diario de Avisos, un periódico local de Tenerife, muy preocupada con el hallazgo de unas extrañas lenguas clavadas en el tronco de un árbol a la altura de Tacoronte, un municipio del norte de Tenerife. La conmoción producida por las enormes lenguas (que resultaron ser de vaca) atadas con cintas rojas, cubiertas de moscas y con evidentes muestras de contener otros muchos elementos en su interior ocasionó diversos artículos en periódicos y Web locales con preocupaciones sobre el impacto medioambiental y de salubridad de tales manifestaciones rituales. Una de ellas fue la noticia con el titular «Destrozan mobiliario en un parque público y aparecen varias lenguas de vaca colgadas de un árbol» que unifica en un solo titular, dos sucesos completamente independientes, que no obstante el periódico colocaba en un mismo contexto informativo donde: ritual religioso era igual a delito ecológico (https://diariodeavisos.elespanol.com/2019/09/destrozan-mobiliario-en-un-parque-publico (18/11/2020, 15:00).

Un ritual en la Regla Osha es una experiencia compleja que implica el uso de elementos de la naturaleza como piedras, tierra, madera, metales, agua, fuego, pero también animales y plantas, todo ello sumergido en una espacialidad extensiva que incorpora las viviendas, patios, calles, lugares religiosos, cementerios, montes, costas y otros ámbitos de uso común. Esto entraña conflictos de tipo religioso, moral, jurídico, ambiental, material, estético y simbólico.

Desde el punto de vista de las normativas medioambientales, algunas prácticas son consideradas como atentados al medio ambiente. Un claro ejemplo está en el uso de montes, costas y espacios protegidos para colocar ofrendas y realizar distintas ceremonias. En Tenerife, por ejemplo, en el monte Las Mercedes, es común encontrar ofrendas de flores, velas y frutas cerca de árboles o en los bordes de los senderos. Del mismo modo se ha denunciado la celebración ritual por vecinos

que no aprueban el uso de los espacios con estos fines, haciéndose de ello eco los periódicos y las redes sociales, que acusan a estos colectivos de «ensuciar y dañar la naturaleza», poniendo en peligro los parajes y siendo tratados como «delitos ecológicos» ilegales y sin las condiciones sanitarias adecuadas, lo que implicaría también infracciones administrativas. Un senderista comenta indignado, ante la pregunta sobre si ha encontrado restos de rituales en sus rutas que «estos rituales son un peligro para la naturaleza [...] seguro que están detrás de los incendios [...] todas esas velas y cosas quemadas (entrevista a senderista, Tenerife, 18/01/2020).



Imagen 6. Fotografía del Diario de Avisos. Fuente Diario de Avisos https://diariodeavisos.elespanol.com/2019/09.

En cuanto al ámbito jurídico español, hablamos de una religión que no cumple con muchos de los requisitos para adquirir entidad religiosa como colectivo ante la administración y los organismos legislativos (Si bien este es un tema que requiere su propia presentación aparte). Lo que crea limitaciones cultuales y restricciones legales importantes. Las distintas leyes nacionales, autonómicas y municipales sobre residuos materiales, ruidos o antiincendios resultan problemáticas para la praxis devocional, que no concibe las ofrendas religiosas como basura y las depositan en calles, rotondas, montes y costas. En el periódico El Diario de AVISOS, en enero del 2020 se publica «Aves sin cabeza en la iglesia y en la playa: nuevo caso de ritos de santería en Tenerife donde se escribe que «Una nueva oleada de actos de santería, con restos de animales visibles a plena luz del día en su playa, ha vuelto a proliferar en la zona, algo para lo que piden mayor presencia policial» señalando que es necesario el uso de la ley para controlar lo que denomina como un problema (https://diariodeavisos.elespanol.com/2020/01/aves-sin-cabeza-en-la-iglesia-y-en-la-playa-nuevo-caso-de-ritos-de-santeria-en-tenerife/ (27/10/2020, 14:00).

Si miramos las legislaciones de protección animal y el sacrificio de animales durante diversos eventos, hay muchas prácticas que hoy son consideradas como delitos castigados en el Código Penal. El Diario de Avisos publicó el 25 de junio de 2019, bajo el título de «El ingenioso sistema que pretende impedir el uso de animales en rituales de santería en Canarias» exponiendo que la plataforma Leales.org ocultó durante finales de junio de 2019 los anuncios de adopción de animales, con el fin de evitar que se les usara con fines sacrificiales durante los festejos de San Juan y a finales de octubre por motivo de la celebración del Día de todos los Santos. Fechas en las que esta organización estima que perros, conejos y aves son usados como parte de rituales de santería (https://diariodeavisos.elespanol.com/2019/06/el-innovador-sistema-que-pretende-impedir-el-uso-de-animales-en-rituales-de-santeria-en-canarias/ (27/10/14:30).

En el periódico Canarias 7 se publica en octubre del 2018 el artículo «Mata animales para santería» en su casa» donde se expone la denuncia por maltrato animal de un vecino donde suscribe que el hombre «utiliza la azotea de su casa terrera para criar animales como gallos

y cabras, a los que sacrifica «de forma indiscriminada» para llevar a cabo numerosos rituales de santería» (https://www.canarias7.es/sociedad/tribunales/mata-animales-para-santeria-en-su-casa-KL5805408 (02/11/14:00).

Los practicantes de Osha en Canarias son vistos desde la prensa como personas marginadas (pobres, incultas, provenientes de minorías étnicas, extranjeras), que viven fuera de la sociedad, (actúan contra las normas morales y legales) y por ello fácilmente identificables como capaces de actos delictivos, asumiendo que muchos de sus rituales no cumplen las normativas legales (delincuentes). Cumpliendo con los estereotipos mediáticos que son modelos de socialización que hacen cotidiano y normalizan la idea de migrantes ligados y con lo ilegal, la marginación y la exclusión. Un camino que lleva a relacionar estas prácticas con conflictos ligados a la inmigración y las identidades étnicas y que colabora con la creación y el mantenimiento de estereotipos negativos. Un tema que no tarda en traducirse en los medios como delincuencia y que confronta los rituales a las normativas de sanidad, medioambiente, protección animal, patrimonio, ruidos, entre otros. Colocar un ritual en el espacio de un acto delictivo, dejando de lado que estos forman parte de significados, propósitos y procesos sociales más amplios, solidifica las opiniones que la sociedad tiene de esta.

4. Paisajes poseídos

Para la materialización de rituales religiosos de la Osha se enfrenta a problemas materiales muy diversos, causados por la ausencia de elementos vitales para sus actividades rituales. Se necesitan ríos y agua de mar, animales que no se encuentran entre la fauna de muchas de las geografías de acogida y plantas que no existen. Las estrategias de los fieles, cada vez más versátiles, para solventar las carencias materiales les lleva a una nueva disputa, esta vez con curanderos/as y sanadores/as locales, que ven en estos una competencia desleal en el uso de los recursos y en su aprovechamiento económico, acusando a santeros/as de no cuidar y respetar los ciclos de recolección de las plantas. Un vendedor del mercado comenta con enfado «los santeros van al monte y arrancan las plantas fuera de temporada y se cargan los lugares» (en-

trevista a vendedor, La Laguna, 16/12/2019). No se comparte información como los lugares donde encontrar las plantas o cómo sembrarlas. El conocimiento legado de sanadoras y yerberos hoy es utilizado por estos grupos para hacer frente a los vacíos botánicos y minerales, a la par que se adueñan de los espacios de poder, tradicionalmente relacionados con estas figuras simbólicas locales.

Un claro ejemplo es el uso de los lugares de culto asociados a los antiguos habitantes de las islas, como ocurre con las cuevas, cumbres o costas., espacios religiosos como ermitas, iglesias o los cementeros. Algunos, como La Laguna Grande en La Gomera, unen las historias sobre aras de las pre-conquistas, bailaderos de brujas y demonios. Y el espacio donde descansan 15 piedras en un claro rodeado de Laurisilva, hoy es usado por religiosos/as para depositar sus ofrendas. O el barranco de San Andrés en Tenerife, cuyas correrías han sustituido los ríos y hoy se venera a Oshum con naranjas, gallinas y rosas amarillas. Montañas como El Teide, hogar de Guayota, que ahora es adjudicado ahora al Orisha Aggayú o la montaña roja del Médano donde reina Changó, el orisha guerrero.

Del mismo modo, las cuevas, lugares de culto y en muchos casos, espacios funerarios son hoy recintos para la realización de rituales. Las cercanías de la cueva de Achbinico (Cueva de San Blas) donde se cuenta que los antiguos canarios adoraban a Chaxiraxi y donde descansó la imagen de la Virgen de Candelaria es un lugar idóneo para ofrendas a Yemayá, dueña de los mares y a Oyá, sincretizada con la virgen de Candelaria. Una realidad que no es del agrado de los vecinos, ni de los turistas que acuden cada año y ven en las sustancias rituales, desechos y basura.



Imagen 7. Ofrendas en Cueva de Candelaria. 2018.

Han pasado años desde que, en 1917 Fernando Ortiz, antropólogo cubano publicara su obra Hampa afro-cubana: los negros brujos, y algunas ideas permanecen y hoy siguen siendo considerados brujos y brujas, pues la idea de que practican magia negra y satanismo, dos formas de contacto con lo sagrado no bien vistas en el contexto de una sociedad mayoritariamente católica, llevan incrustados el estigma de la desconfianza, a la par que, de amenaza, siendo vistos sus rituales y celebraciones como territorios ilógicos y chocantes. Hoy, en Canarias, son pensados como practicantes de una religión extranjera (con todas las implicaciones identitarias de esta categoría), cuyos fieles no forman parte de la ciudadanía, y que, como tal, no cuentan con los mismos derechos.

Este 2020, producto de la epidemia de la COVID-19, está siendo verdaderamente complicado para los y las fieles que se han visto, en algunos casos, impedidos de cumplir con muchas de las ceremonias religiosas, producto de la imposibilidad de salir de sus casas, acudir al monte, reunirse para celebraciones o viajar entre islas. Y por otra, con

la necesidad de desarrollar muchos rituales de manera online, lo que les ha supuesto una mayor visibilidad en las redes sociales, a la par que mayores críticas al publicarse de manera virtual, algunos eventos que suelen quedar en la intimidad de los hogares o en la oscuridad de los montes. Desde Internet se ofrece consejo online a creyentes del mundo mediante videos sobre cómo realizar un Awan a Azojuano, ofrenda a San Lázaro (Babalú Ayé, Azojuano y Oluo Popo), Orisha de la enfermedad, para protegerse y proteger a sus familias de la enfermedad. A la par que recuerdan sus predicciones de enero de 2020 en la Letra del año y aconsejan el uso de diversas plantas medicinales como el jengibre, el helecho de palma a la par que recomiendan para el sacrificio ritual o Ebbó adecuado. todo ello con el fin de que los fieles puedan enfrentarse a la Pandemia con el conocimiento nacido de los Patakis, textos sagrados de esta religión afrocubana afincada en el mundo.

5. Conclusiones

Las investigaciones sobre religiones pasan por múltiples fronteras del conocimiento científico. La Antropología Ambiental y Ecológica es hoy un enfoque consolidado, pero entendemos que no presta suficiente atención a las contribuciones desde el ámbito de estudio de los efectos socioculturales ligados a las prácticas religiosas en contextos migratorios. Estudios que recojan los diversos conflictos ambientales producidos por el choque de valores. Un escenario complejo y dinámico que exige contrarrestar el discurso público y la construcción mediática negativa y sesgada sobre las mismas.

Cada día se publican discursos que construyen la percepción del universo socio-religioso como legítimo o ilegítimo, y muchas religiones minoritarias quedan fuera de este perfil. Por ello entiendo la importancia de promover el conocimiento de estas religiones, ya que supondría no solo un mejoramiento de la imagen que la sociedad tiene de las mismas, sino que además implicaría motivar la superación de estereotipos y favorecer su integración en la realidad religiosa de Canarias.

Del mismo modo, la inscripción de estas religiones en el registro de entidades religiosas tiene como objetivo final la autonomía y capa-

cidad jurídica, garantía del derecho a la asistencia religiosa en centros penitenciarios, hospitalarios, etc. A que se les tiene en cuenta para las dietas en comedores escolares y la posibilidad de celebrar festividades en espacios públicos y otras muchas garantías difíciles de ignorar. Un molde que se rige por criterios en el que no todas encajan, y sin los que resulta complejo desarrollar libremente la práctica visible y abierta de sus ceremonias y el uso de los espacios públicos para eventos religiosos, así como las autorizaciones para desarrollar iniciaciones o festividades que requieran el uso de animales. Esto a su vez conduce a una visión clandestina y secreta de las mismas y a lecturas inexactas de lo que ocultan, donde la colocación de ofrendas en espacios públicos supone un acto delictivo y no religioso.

Entendemos que la Regla Osha es un ejemplo desde el que profundizar en los conflictos de las prácticas de las religiones minoritarias en Canarias. Conflictos ambientales y socioculturales, donde se da una discrepancia entre distintos actores sociales sobre los significados y/o los usos de los distintos recursos del territorio, y que estos conflictos son, no solo materiales, sino que son además del orden de los valores y significados, produciendo una situación de ilegitimidad para aquellos que no participan de estos paradigmas. Asimismo, el enfrentamiento entre dos formas de visibilidad de esta religión en el contexto del archipiélago: espacios públicos y espacios privados, enmarcados, los primeros en su relación con los locales y espacios ligados a la venta y consumo de variados formatos de espiritualidad, así como las noticias y publicaciones en redes sociales y medios de comunicación sobre su relación con ámbitos delictivos, y los segundos, cubiertos por un halo de secretismo y conectados con la magia negra y el satanismo. Con ello, persiste la doble invisibilidad y una superposición de referencias locales e históricas que afianzan las interpretaciones erróneas sobre esta religión. Todo ello, cumpliendo con los estereotipos mediáticos que son modelos de socialización que hacen cotidiano y normalizan la exclusión.

La percepción sobre estas religiones incluye el debate desde la sensorialidad (Merleau-Ponty, 1985), que se inscribe en las culturas híbridas de García Canclini (2002).

Bibliografía

García Canclini, Néstor (2002) *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad.* Barcelona, Paidós.

Díez de Velasco Francisco (ed.) (2008) *Religiones entre continentes. Minorías religiosas en Canarias*. Barcelona, Icaria.

Merleau-Ponty, Maurice (1985) *Fenomenología de la percepción*. Barcelona, Planeta.

Ortiz, Fernando (1917) *Hampa afro-cubana. Los negros brujos*. Madrid, América. Recuperado de http://www.manioc.org/gsdl/collect/patrimon/archives/IHE14012.dir/IHE14012.pdf

Prat, Joan (1997) *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*. Barcelona: Ariel.

Rappaport, Roy A (1977) «La maladaptación en los sistemas sociales» Boletín CF+S > 37: Fe en el progreso. Recuperado de: http://habitat.aq.upm.es/boletin/n37/arrap.es.html

_ (2001) *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Madrid: Cambridge, University Press.

Santamarina Campos, Beatriz (2006) *Ecología y poder*. Madrid, Catarata.

Valdés Gázquez María; Valdés del Toro Ramón (1996): «Ecología y cultura» En Joan Prat y Ángel Martínez (editores), *Ensayos de Antropología Cultural*, Barcelona, Ariel.

ALIMENTACIÓN INFANTIL, GLOBALIZACIÓN Y CONSUMO DE PESCADO: EL CASO DE LOS COLEGIOS EN TENERIFE

Raquel Jacinto Fariña. Instituto Universitario de Investigación Social y Turismo (ISTUR), Universidad de La Laguna, rjacinto@ull.edu.es

Alejandro Rodríguez Pais. Instituto Universitario de Investigación Social y Turismo (ISTUR), Universidad de La Laguna

José Pascual Fernández. Instituto Universitario de Investigación Social y Turismo (ISTUR), Universidad de La Laguna

1. Introducción

Este estudio forma parte del proyecto MACAROFOOD[1], cuyo objetivo principal es desarrollar estrategias de revalorización de los productos marinos de la región macaronésica a través de la gastronomía. Estas iniciativas formarán parte también del proyecto H2020 FOODE[2], que tiene como meta promover el crecimiento de los sistemas alimentarios de ciudades/ regiones (CRFS) sostenibles y resilientes en Europa.

1 MACAROFOOD: Valorización de productos marinos de la Macaronesia: turismo, gastronomía y capacitación profesional. (INTERREG/2016-2020).

2 FOODE: Food System in European Cities. (H2020/Nº862663/2020-2024).

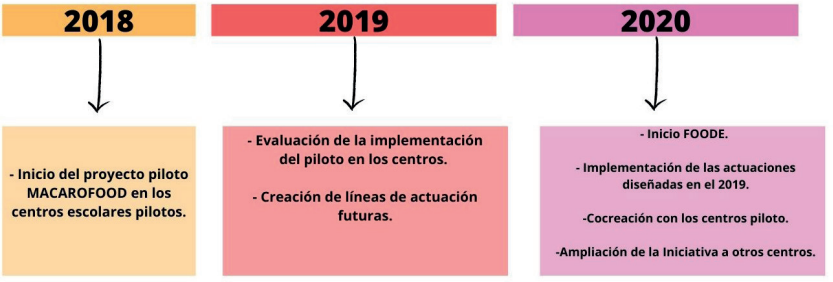


Ilustración 1. Desarrollo del proyecto MACAROFOOD. Fuente: elaboración propia.

Buceando entre ambos proyectos, se ha desarrollado una experiencia piloto que tiene como objetivo fomentar el consumo de productos marinos locales de la pesca artesanal en los comedores escolares, con el fin de crear un nuevo nicho de mercado para los pescadores y sus organizaciones, a la vez que se difunde la importancia de incluir productos pesqueros sostenibles, de calidad y con baja huella de carbono en nuestra dieta. La incorporación de los comedores escolares en las iniciativas de este tipo resulta esencial puesto que fomentan un entorno alimentario más justo y responsable además de ser un potente consumidor de la producción local ambientalmente sostenible y un entorno en el que se forman en prácticas nutricionales saludables a las futuras generaciones (Soares, P. & Davó-Blanes, M.C.:2019).

Los comedores escolares en España aparecen a finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX con la idea de crear programas de alimentación infantil con bases caritativas, combinados con programas de enseñanza (Morán Fagúndez L.J. & Rivera Torres, A.: 2015). En la actualidad, los comedores escolares representan un servicio complementario que se encuentra presente en un 56,8% de los centros de educación pública de todo el país (Ministerio de Educación y Formación Profesional:2020). Estos pueden ser controlados de manera directa por parte del centro escolar —bajo un sistema de gestión directa[3] –o gestionados por una empresa externa de restauración –bajo

3 Artículo 11 apartado 11.2. de la Orden del 25 de febrero de 2003, por la que se regula la organización y funcionamiento de los comedores escolares en los centros públicos docentes no universitarios dependientes de la Consejería de Educación, cultura y Deportes, y se establecen las bases de la convocatoria de plazas y ayudas con destino al alumnado comensal.

un modelo de gestión indirecta[4]. En las Islas Canarias el 32% de los comedores son de gestión directa, donde un total de 28.047 niños y niñas demandan este servicio[5].

Durante las diferentes fases por las que ha ido avanzando el piloto del MACAROFOOD, hemos trabajado con diversos profesionales del sector pesquero y de la comunidad educativa, entre ellos: cocineros, directores, educadores, etc., dado que consideramos que su rol es esencial en cualquier estrategia de desarrollo comunitario. Desde el comienzo de nuestra investigación, hemos tomado como punto de partida los problemas detectados en la comercialización de los productos pesqueros artesanales de las Islas Canarias, los cuales se agudizan en torno a la producción de túnidos. Históricamente los recursos pelágicos oceánicos, y específicamente los túnidos, han tenido un papel relevante en las estrategias de las flotas de bajura. Sin embargo, la caída de las fábricas de procesado y enlatado que ocuparon un espacio relevante en el tejido económico local hasta mediados del siglo XX ha enfatizado todavía más la tendencia a exportar estos productos, alcanzando volúmenes insostenibles (alrededor del 90 % de las capturas). Todo esto, a su vez, priva a la población local de acceder a un recurso proteínico de alto valor alimenticio en un contexto social marcado por la pobreza estructural y la pobreza infantil, una alimentación escasa en productos del mar y en el marco de un consumo dominante en Canarias de productos pesqueros importados.

Este proyecto aspira a dar a conocer la importancia de los recursos pesqueros locales para reducir la huella de carbono del consumo alimentario en las Islas, favoreciendo el desarrollo de las comunidades pesqueras, además de resaltar la importancia de incorporar productos

---

4 Artículo 11 apartado 11.1. de la Orden del 25 de febrero de 2003, por la que se regula la organización y funcionamiento de los comedores escolares en los centros públicos docentes no universitarios dependientes de la Consejería de Educación, cultura y Deportes, y se establecen las bases de la convocatoria de plazas y ayudas con destino al alumnado comensal.

5 BOC nº22727, jueves 20 de agosto de 2020, Dirección General de Centros, Infraestructura y Promoción educativa- Resolución de 3 de julio de 2020, por la que se dictan las instrucciones para la organización y funcionamiento de los comedores escolares de los centros docentes públicos no universitarios para el curso escolar 2020-2021.

de alto valor alimenticio a nuestras dietas. Actualmente se trabaja en pro de ampliar la variedad de especies ofertadas en el piloto, incrementando el número de organizaciones pesqueras vinculadas, incorporando nuevos centros educativos y desarrollando actividades complementarias.

2. Los comedores escolares en Canarias

Los comedores escolares cumplen un papel relevante combatiendo la inseguridad alimentaria de la población escolar (Trescastro-López *et al.,* 2013), por lo que la calidad de los productos a consumir adquiere una dimensión especialmente relevante. Dentro del contexto canario, un espacio ultraperiférico en relación con Europa, históricamente se han consolidado una serie de desigualdades que se ven plasmadas en las dinámicas de alimentación infantil. Los niños y niñas canarios registran unas tasas de sobrepeso, obesidad y diabetes alarmantes, producto, principalmente, de dietas de mala calidad vinculadas al consumo de alimentos ultraprocesados, congelados y bollerías industriales (Encuesta Nacional de Salud, 2017) (Informe AROPE, 2019) (Encuesta de condiciones de vida, 2019). Es importante señalar que esta tendencia no sólo ocurre en Canarias, sino que: «El impacto individual, familiar y social de la obesidad es de gran relevancia, y es necesario subrayar que la obesidad como problema de salud de carácter epidémico no se distribuye de manera homogénea por razón de sexo, clase social, nivel de estudios ni zona de residencia (rural/urbana); por tanto, sus consecuencias negativas tampoco se distribuyen homogéneamente. […] es decir, a mayor necesidad de salud, peor acceso y menor uso de los recursos disponibles con especial énfasis en las clases socioeconómicas más desfavorecidas» (Corduras, *et al*., 2019:7).

Como medida alternativa a estos hábitos alimenticios y teniendo en cuenta el peso de los comedores escolares dentro del archipiélago (Ministerio de Educación y Formación Profesional, 2020), se han establecido diversos programas en el marco de los mismos (Soares *et al*., 2017) donde se integraría el proyecto MACAROFOOD, y que apuestan por crear una transición desde modelos de alimentación de baja calidad hacia el consumo de productos que se encuentran bajo el

amparo de etiquetas tales como, kilómetro cero, sostenibilidad, calidad y frescura, además de crear un nuevo nicho de mercado para los propios productores locales. Como explica Jesús Contreras y Mabel García (2005), la elección de los alimentos viene dada por la satisfacción de necesidades, deseos o gustos, pero también en gran medida por la sociedad en la que un individuo se encuentre inmerso, es por ello que los patrones gastronómicos actuales poco tienen que ver con los tradicionales. La cultura gastronómica es aprendida por los humanos a través de complejos procesos que involucran a múltiples actores y escenarios, siendo el comedor escolar un agente de socialización primario que nos brinda la oportunidad de recrear un conjunto de representaciones, creencias, conocimientos y prácticas asociadas al consumo de productos pesqueros artesanales.

3. Tejiendo redes de suministro con los comedores escolares: aprendizaje y perspectivas de futuro

El consumo de productos del mar foráneos es dominante en el contexto de las Islas, en porcentajes que superan el 80% de los productos frescos y congelados. Este modelo se reproduce en los comedores escolares específicamente. Como pudimos comprobar en el análisis realizado previamente a la implementación del piloto acerca de las especies más consumidas en los comedores, las especies de pescado servidas habitualmente son el fogonero, la merluza o el bacalao, procedentes casi siempre de otros continentes.

Desde el 2018, cuando comenzó el desarrollo del proyecto piloto, se ha abastecido de pescado local a nueve centros escolares de Tenerife. En estos centros se han incorporado diferentes especies de túnidos (bonito listado, barrilote, tuna) y otros grandes pelágicos, como el peto. Además, para facilitar la logística y la preparación en cocina, se han suministrado en despieces que reducían la carga de trabajo: en lomos ultracongelados, frescos en rodajas e incluso envasados al vacío, con el fin de facilitar la preparación de las recetas más usadas en los comedores escolares tinerfeños. Todo ha sido posible gracias a la participa-

ción de organizaciones de pescadores locales. En la siguiente imagen localizamos a los centros escolares de los municipios de La Laguna, Tacoronte, La Orotava y La Victoria de Acentejo que participan en la iniciativa.



Ilustración 2. Situación geográfica de los centros escolares piloto. Fuente: elaboración propia.

Los centros piloto se componen a su vez de diversos grupos de interés, con los que se trabajará, a diferentes escalas, en torno a: la sensibilización acerca del medio marino, un aprendizaje colectivo respecto a los productos del mar, la seguridad alimentaria, cómo reducir el impacto ambiental de nuestra alimentación, la importancia del consumo de pescado en una dieta equilibrada y el fomento del conocimiento del patrimonio pesquero local de nuestras islas. Estos grupos se distribuyen de la siguiente manera:

1. Escolares de infantil, primaria y secundaria.
2. Escolares con necesidades especiales.
3. Personal de cocina y auxiliares de comedor.

4. Personal docente y de gestión de los centros
5. Familias
6. Organizaciones de pescadores

Es importante recalcar que los grupos de interés han sido seleccionados en función de las necesidades y demandas heredadas del proyecto inicial, las cuales se analizaron creando diversos grupos focales, desarrollando observación participante y una entrevista con cuestionario que se centraba en conocer cómo se han integrado en el proyecto piloto los diferentes actores implicados y, específicamente, la adaptación de los niños a los diferentes menús que contienen pescado.

El cuestionario estaba conformado por 22 preguntas agrupadas en cuatro bloques de análisis:

1. Datos generales de los centros participantes en el proyecto piloto MACAROFOOD.
2. Percepción sobre el proyecto piloto según los diferentes grupos de actores implicados.
3. Consumo de pescado en el comedor escolar (listado y pescado ultracongelado)
4. Situación de las familias con respecto al consumo de pescado en los centros escolares.

En líneas generales, no se presentaron dificultades en las entrevistas, pues, aunque hubiera varias personas implicadas, la coordinación-dirección y/o el personal de cocina en todos los centros facilitó nuestra labor.

Tras realizar este cuestionario, encontramos que el nivel de satisfacción con el piloto se encontraba en un promedio de satisfacción medio alto, tal como se puede observar en la tabla número uno, por ello entendemos que se trata de un proyecto que tiene una acogida bastante buena, sobre todo por el método en el que se efectúan los encargos, vía WhatsApp, lo que facilita mucho la labor y teniendo en cuenta que la calidad del producto es muy alta. Esto beneficia la favorable percepción que presentan los comensales y aquellas personas implicadas. Los centros que presentaron puntuaciones bajas son aquellos que, por diferentes circunstancias, no se encontraban en este momento muy implicados en el piloto MACAROFOOD.

Tabla 1: Nivel de satisfacción del centro con el proyecto (siendo 1 menor satisfacción y 5 mayor satisfacción)

Centros	Nivel de satisfacción
CE1	3
CE2	4
CE3	5
CE4	2
CE5	5
CE6	3
CE7	5
CE9	4
CE10	5
Total	36
Media	3,6

Además, pudimos observar, tal como se muestra en la tabla número dos, que existe una diferenciación por grupos de edad relativamente importante, donde destaca que son los más jóvenes los que presentan más facilidad para el consumo de pescado frente a los mayores, que suelen ser más reacios.

Tabla 2: ¿Cómo se han adaptado los niños a las recetas con pescado local? (Por edades)

Centros	Infantil (3-6 años)	Primaria (6-12 años)	Secundaria (12-16 años)
CE1	Mal	Mal	X
CE2	bien	bien	X
CE3	bien	regular	X
CE4	NS/NC	NS/NC	X
CE5	bien	bien	X
CE6	regular	regular	X
CE7	bien	bien	X
CE9	bien	bien	X
CE10	bien	regular	mal

En este sentido, entendemos que a los niños más pequeños es mucho más fácil integrarlos los alimentos con explicaciones sencillas. Se demuestra que es más bien una cuestión de introducir los alimentos desde tempranas edades que cuestión de presentación. Mientras, los niños y niñas de mayor edad resultan ser más reacios al consumo de pescado. En estos casos, funcionan mejor las recetas donde el producto pesquero no lo parece.

Resultó evidente que era importante saber si había sido necesario realizar algún trabajo extra con los niños para facilitarles el consumo de pescado, sobre todo por parte de las auxiliares de servicios complementarios y de cara a posibles dinámicas a desarrollar en el futuro. Tal como se demuestra en la tabla número tres, han sido más los centros que no han realizado dinámicas para introducir el pescado en la alimentación cotidiana del alumnado, que los que las han llevado a cabo.

Tabla 3: ¿Han tenido que trabajar con los niños/as para introducir las recetas con pescado? En caso afirmativo, ¿cómo lo han conseguido?. Fuente: elaboración propia

Centros	Dinámicas con los niños
CE1	No
CE2	No
CE3	No
CE4	No
CE5	No
CE6	No
CE7	No
CE9	Sí, se les enseña
CE10	Sí, se les enseña

Tras conocer que no se realizan dinámicas para introducir las recetas de pescado en el comedor, nos preguntamos cómo era el tratamiento del pescado por parte de los centros y cuál es la situación del pescado azul más allá del consumo de lomos de túnidos que no presentan este problema. Por ello, como se muestra en la tabla número cuatro, en líneas generales, los colegios prefieren no incluir las espinas

en sus platos, pues no quieren arriesgarse a que ocurra algún accidente con los niños.

Por otra parte, no encuentran facilidad de participación por parte de las auxiliares de comedores, quienes consideran que se trata de una tarea muy complicada de la que no pueden hacerse cargo por presentar muchos comensales a los que atender. Sólo cuatro colegios comentan que sí incluyen pescado con espinas y les enseñan a limpiar el pescado con la ayuda de las auxiliares de comedor, quienes se ven implicadas. Además, realizan preparaciones específicas para los grupos de edad, limpiándose para los más pequeños y enseñándolas a comer para los mayores.

Tabla 4: ¿En qué medida la presencia de espinas en el pescado resulta un problema con los niños/as?

Centros	Presencia de espinas
CE1	No trabajan con espinas
CE2	No trabajan con espinas
CE3	En este centro se encargan de la limpieza de todo el pescado en general, no sólo del pescado con alta presencia de espinas
CE4	No trabajan con espinas
CE5	No trabajan con espinas
CE6	No trabajan con espinas
CE7	Limpian todo el pescado
CE9	Limpian todo el pescado
CE10	Limpian todo el pescado

Así pues, la tabla que se muestra a continuación hace referencia al nivel de satisfacción de los niños respecto a los platos que contengan carne, pescado blanco o listado. Hemos estructurado la tabla para que nos dé un valor estimado entre el 1 y el 5, siendo uno, muy deficiente y cinco, muy satisfecho.

Tabla 5: Nivel de satisfacción de los niños por categoría de productos

Centros	Recetas con carne	Recetas con listado	Recetas con pescado blanco
CE1	5	3	3
CE2	4	3	3
CE3	5	4	4
CE4	4	3	0
CE5	5	5	5
CE6	4	4	4
CE7	5	5	5
CE9	4	3	3
CE10	4	3	3
Total	40	33	30
Media	4,4	3,7	3,3

Como se puede observar, el valor promedio de aceptación sigue siendo más alto en los platos elaborados con carne, seguido de los platos de listado y por último de las recetas con pescado blanco. Estos datos fueron acompañados de entrevistas, las cuales dan las claves para entender esta tabla.

- Los platos elaborados con carne suelen comerse mejor, rechazando el plato que contenga un producto que no se conoce.
- Las recetas elaboradas con listado suelen ser varias y suelen comerse bien ya que la elaboración es percibida como «divertida» (hamburguesas, albóndigas o en salsa), eliminando el sabor fuerte del pescado y por textura suele confundirse con pollo.
- Las elaboraciones con pescado blanco suelen ser fritos o al horno, por ello no se puede disimular la textura y la forma.

Tras haber presentado estos resultados podemos señalar algunas aportaciones de nuestro trabajo a los campos de referencia que teníamos en mente a la hora de comenzar a trabajar; la antropología de la alimentación y la antropología ambiental.

Dentro de las premisas donde nos situamos al inicio del proyecto, el papel del pescado dentro de los comedores tomaba una dimensión más allá de introducir estos productos en las dietas infantiles y abrir un nuevo nicho de mercado para los productos pesqueros locales ar-

tesanales. Lo que se busca es una aproximación más sólida y progresiva hacia algunas conceptualizaciones que emanan directamente de la antropología de la alimentación, las que tienen que ver con conceptos como el producto local, seguridad alimentaria y nutricional (Soares *et al.*, 2017). Por otro lado, la antropología ambiental se engarza en este trabajo mediante algunos conceptos como el de resiliencia socioecológica[6] (Escalera Reyes & Ruiz Ballesteros, 2011: 115), para ayudar a entender los porqués que hay detrás de la necesidad de implementar estos productos en las dietas infantiles y de afrontar los distintos cambios localizados en este contexto. No debemos olvidar el espacio geográfico en el que situamos a las islas, que, al fin y al cabo, define de una manera muy clara la necesidad de adaptación a los espacios insulares, y por aprovechar los recursos disponibles localmente.

4. Aprendizaje del proyecto

La realización del proyecto piloto nos ha dado diversas claves para el seguimiento futuro del mismo, las cuales se basan en:

- Los colegios se muestran muy interesados en la implementación de este proyecto. Lo cual ha generado la apertura de una nueva vía de mercado para los productos pesqueros locales. Dándose así una novedosa relación «*producer to collectivities*».
- Los escolares se han adaptado bien a las recetas ofrecidas en los comedores escolares, lo que significa que la introducción de diferentes especies de pescado en los centros es una buena iniciativa para dinamizar el consumo de productos del mar en los hogares.
- La sostenibilidad y el kilómetro cero son, junto a la calidad del producto, las etiquetas más atractivas a la hora de dinamizar el piloto en otros puntos de las islas.
- Algunas organizaciones pesqueras están planificando optimizar sus instalaciones para facilitar el suministro de túnidos procesados y otras especies en la oferta.

6 Entendiendo la resiliencia de un socio-ecosistema debe ser entendida como su capacidad para hacer frente a los cambios.

- Es posible llevar la experiencia a otras islas.
- Los cocineros de los comedores muestran interés constante en formarse e intercambiar experiencias, lo cual denota que existe una importante motivación gastronómica en este sector.

5. Futuro del proyecto

Siguiendo las palabras de Claude Fischler (2010), los sistemas culinarios producen una gramática con normas y significados sociales que estructuran la ingestión de los alimentos. En nuestros días, la creciente transformación de los sistemas alimentarios, debida a la presión de los mercados, de la industria de alimentos procesados sumados a la publicidad y propaganda, generan prácticas poco saludables para las personas y para el medio. En este contexto, el papel que juegan los comedores escolares es muy importante, al ser espacios donde se educa, se aprende y se comienza a tomar conciencia sobre determinadas conductas alimentarias que articulan esa gramática normativa y simbólica que, en nuestro caso, intenta integrar la producción de los pescadores artesanales.

La implementación futura de este proyecto se llevará a cabo a través de cuatro objetivos específicos:

1. Revalorizar el pescado local en los comedores, hogares y restaurantes.
2. Formación y capacitación del personal profesional que compone el comedor escolar.
3. Dinamización de los productos pesqueros artesanales mediante actividades de sostenibilidad, concienciación y conocimiento del mar y de sus productos
4. Facilitar una fuente de información fiable a la sociedad mediante social media.

Bibliografía

BOC nº22727, jueves 20 de agosto de 2020, *Dirección General de Centros, Infraestructura y Promoción educativa- Resolución de 3 de julio de 2020, por la que se dictan las instrucciones para la organización y funcionamiento de los comedores escolares de los centros docentes públicos no universitarios para el curso escolar 2020-2021*. Recuperado de: http://www.gobiernodecanarias.org/boc/2020/168/008.html

Contreras, J. & Arnaiz, M. (2005). *Alimentación y cultura: perspectivas antropológicas*. Barcelona: Editorial Ariel.

Corduras, A., Del Llano, J., & Gol-Montserrat, J., (2019). *La obesidad en España y sus consecuencias.* Fundación Gaspar-Casal. Madrid

Escalera Reyes, J., & Ruiz Ballesteros, E. (2011). «Resiliencia socioecológica: Aportaciones y retos desde la antropología», *Revista de Antropología Social*, 20, 109—135. https://doi.org/10.5209/rev_raso.2011.v20.36264

Encuesta de condiciones de vida (2019). Recuperado de: https://www.ine.es/jaxiT3/Datos.htm?t=9963#!tabs-tabla

Encuesta Nacional de Salud (2017). Recuperado de: https://www.mscbs.gob.es/estadEstudios/estadisticas/encuestaNacional/encuestaNac2017/ENSE2017_notatecnica.pdf

Fischler, C. (2010) «Gastro-nomía y gastro-anomía. sabiduría del cuerpo y crisis biocultural de la alimentación moderna», *Gazeta de Antropología*, 2010; Vol:1; Nº26.

Informe Arope (2019). Recuperado de: https://www.eapn.es/estadodepobreza/ARCHIVO/documentos/Informe_AROPE_2019_CANARIAS.pdf

Ministerio de educación y formación profesional (2020). Datos y cifras. Curso escolar 2020/2021. Secretaría general técnica. Madrid.

Morán Fagúndez L.J. & Rivera Torres, A. (2015). «Alimentación en comedores escolares», *Nutrición Clínica en Medicina*. Vol.IX; No.3; Pp: 204-218.

Orden del 25 de febrero de 2003, por la que se regula la organización y funcionamiento de los comedores escolares en los centros públicos docentes no universitarios dependientes de la Consejería de Educación, cultura y Deportes, y se establecen las bases de la convocatoria de plazas y ayudas con destino al alumnado comensal. Recuperado de: http://www.gobiernodecanarias.org/boc/2003/047/002.html

Soares, P. & Davó-Blanes, M.C (2019). «Comedores escolares en España: una oportunidad para fomentar sistemas alimentarios más sostenibles y saludables», *Gac Sanit,* Vol.33; Nº3; Pp: 213-215.

Soares, P., Martínez-Mián, M. A., Caballero, P., Vives-Cases, C., & Davó-Blanes, M. C. (2017). «Alimentos de producción local en los comedores escolares de España», *Gaceta Sanitaria*. https://doi.org/10.1016/j.gaceta.2016.10.015

Trescastro-López, E. M., Bernabeu-Mestre, J., & Galiana-Sánchez, M. E. (2013). «Nutrición y salud pública: Políticas de alimentación escolar en la España contemporánea» (1931-1978). *Asclepio*. https://doi.org/10.3989/asclepio.2013.26

SIMPOSIO NÚMERO 5

LOS HORIZONTES DE LA CRÍTICA PATRIMONIAL: ÉTICA, POLÍTICA Y TRANSFORMACIÓN

Joan Roura-Expósito. Asociación Galega de Antropoloxía Social e Cultural (AGANTRO), Incipit — CSIC (Instituto de Ciencias del Patrimonio), joan.roura-exposito@incipit.csic.es

Antonio Luis Díaz Aguilar. Asociación Andaluza de Antropología (ASANA), Universidad Pablo Olavide (UPO), aldiaagu@upo.es

El abordaje conceptual de este simposio parte de la perspectiva ampliamente consensuada entre los científicos sociales de concebir el patrimonio como una construcción social y un proceso metacultural característico de la modernidad occidental (Prats, 2004; Kirshenblatt-Gimblett, 2004; Smith, 2006; Sánchez-Carretero, 2013, Meskell, 2013). En este escenario, el patrimonio no solamente se expande hacia las periferias políticas y geográficas del sistema mundial produciendo una suerte de «inflación patrimonial» (Heinrch, 2009), sino que también se integra progresivamente a la maquinaria de producción capitalista y a los aparatos del Estado-nación (Alonso, 2017). La literatura académica internacional detectó tempranamente la relevancia de investigar estas estructuras políticas que producen los conocimientos y verdades «oficiales» sobre el patrimonio (Graham, *et al.*, 2000), y, en los últimos años, también acuñó conceptos tan útiles y relevantes como «régimen patrimonial» (Bendix *et al.*, 2012) para analizar el conjunto de reglas y normas que regulan las estrategias de gobernanza del patrimonio. También en el Estado español cada vez más etnografías están identificado la diversidad de usos económicos, simbólicos e identita-

rios del patrimonio, a la vez que cuestionan sus instrumentalizaciones como estrategia de gobierno y dispositivo de disciplinamiento de la población (Quintero, 2009; Pérez Galán, 2011, Cortés-Vázquez, 2012, Del Mármol, 2012, Van Geert *et al.*, 2016, Alonso *et al.*, 2018).

Esta literatura crítica ha interpretado los procesos de patrimonialización como tecnologías de gubernamentalidad implementadas desde diversas instancias e ideologías de poder: el mercado y el neoliberalismo (Harvey, 2007), el Estado (Bendix *et al.*, 2012), el nacionalismo (Gellner, 1983; Hobsbawm, 1998), el sistema patriarcal (Jiménez-Esquinas, 2017), el sistema colonial (Bennett, 2004), el discurso experto o autorizado (Smith, 2006), organizaciones intergubernamentales como Unesco o Icomos (De Cesari, 2010; Meskell, 2015) o la industria turística (Porter y Salazar, 2005). Desde estos planteamientos se asume que el patrimonio funciona como una jerarquía global de valor (Herzfeld, 2004), un lenguaje hegemónico de gobernanza del neoliberalismo (Hidalgo y Janoschka, 2014), y, en definitiva, un ámbito fracturado atravesado por múltiples e intrincadas relaciones de poder y dominación. De este modo, estas investigaciones revelan la lógica objetivadora, explotadora y mercantilizadora de las activaciones patrimoniales «desde arriba», tanto si se llevan a cabo a través de estrategias impositivas y verticales (Smith, 2006), como a través de mecanismos democráticos y «participativos» (Cortés-Vázquez *et al.*, 2017; Roura-Expósito, 2019).

En este simposio nos interesa especialmente conectar estos programas de investigación críticos con el patrimonio con los debates teóricos, metodológicos y deontológicos de la antropología política (Shore, 2010; Rose, 2006; Ferguson y Gupta, 2002). Entre las muchas posibilidades generativas de este diálogo interdisciplinar se encuentra la posibilidad de sentar las bases para abordar etnográficamente las élites y las instituciones patrimoniales, en la línea de estudios canónicos sobre sectores dirigentes en el mundo anglosajón (Nader, 1972, Marcus, 1983; Gusterson, 1997). Este tipo de acercamiento no solamente puede permitir valorar las causas y efectos políticos de los procesos patrimoniales, sino también conciliar la dimensión crítica de la investigación con la dimensión aplicada a partir de un «pragmatismo crítico» (Barreiro, 2013). Para ello, el simposio incorpora también

etnografías donde la iniciativa patrimonial procede de movimientos sociales que, a través de deliberaciones patrimoniales «desde abajo», recuperan patrimonios «populares» o «no oficiales» (Arrieta, 2008, Conget, 2014; Gómez Ferri, 2004; Hernández, 2007; Quintero, 2009; Santamarina, 2014). Este acercamiento a grupos minoritarios o minorizados nos permite reflexionar sobre los usos estratégicos, recursivos e instrumentales del patrimonio cuando se utiliza como dispositivo de movilización o táctica de contrapoder. De este modo, se propone debatir sobre las condiciones de posibilidad de las luchas en la esfera patrimonial, a la vez que aspira a responder con pragmatismo a los desafíos empíricos que enfrentan cotidianamente las protagonistas de nuestras investigaciones: mercantilización, burocratización, gentrificación, turistificación, etc.

En definitiva, el simposio se plantea como una plataforma para reflexionar, debatir y producir conocimiento sobre las múltiples «fracturas» del ámbito patrimonial (Sánchez-Carretero, 2012). Todas las comunicaciones parten de la premisa metodológica y epistemológica de que el patrimonio no es un objeto neutro y autoevidente, sino más bien un proceso político, conflictivo y metacultural. Es decir, los procesos patrimoniales se analizan en un sentido amplio: a nivel teórico, se desvinculan de presunciones positivistas; a nivel metodológico, se utilizan técnicas de vocación cualitativa; y, a nivel político, se parte de posicionamientos críticos con la noción de patrimonio. El simposio enmarca así tres grandes líneas de reflexión e investigación, estableciendo las bases etnográficas y teóricas para desarrollar una crítica integral al modelo hegemónico de gobernanza patrimonial: 1) Etnografías sobre instituciones patrimoniales, 2) Etnografías sobre los efectos sociales de los procesos de patrimonialización, 3) Etnografías militantes y/o auto-etnografías.

1) Etnografías sobre instituciones patrimoniales. Estos análisis se aproximan a las implicaciones políticas, burocráticas y legislativas de la gobernanza patrimonial con especial atención a las redes de actores e intereses que reproducen el patrimonio: sus itinerarios biográficos, formas de intervención, posiciones técnicas o políticas autorizadas, conocimientos expertos más valorados, etc.

2) Etnografías sobre los efectos sociales de los procesos de patrimonialización. Estas investigaciones analizan la afectación de la gobernanza patrimonial en los individuos, grupos y comunidades que son atravesados por distintas tipologías de patrimonio: sus demandas y reivindicaciones, la relación establecida entre expectativas iniciales y retornos finales, las resistencias y repertorios de movilización generados, etc.
3) Etnografías militantes y/o autoetnografías. Estas investigaciones presentan reflexiones (auto)críticas sobre las propias experiencias en el campo de investigación, desde un posicionamiento comprometido con la transformación social y la problematización de la autoridad etnográfica. Lanzan así preguntas éticas y deontológicas de primer orden: de qué forma producimos investigaciones relevantes en un contexto de suspicacia hacia el estamento científico, cómo se posicionan y valorizan los conocimientos antropológicos en el campo político, cuál es el papel de nuestras investigaciones en el debate patrimonial, cómo generar redes para intervenir de forma crítica, etc.

Comunicaciones

Eliseu Carbonell, Carles Serra y Saida Palou, a partir del análisis de la creación de dos museos etnográficos en los campos de refugiados saharauis en Auserd y Dakhla (Tindouf, Argelia), reflexionan sobre la dimensión política del proceso de patrimonialización en torno a la creación de dichos museos, pero también sobre la propia experiencia etnográfica desarrollada en este proceso. Por una parte, se preguntan sobre el papel de la comunidad saharaui, productora y receptora de este proceso de patrimonialización, sobre quiénes son los agentes implicados, a qué intereses responden y cómo perciben los resultados. Por otra, se plantean un dilema fundamental: la propia creación de museos en un contexto de necesidades humanitarias como es un campo de refugiados, además con un carácter efímero por su propia situación y condición. Y lo hacen desde el compromiso con la causa saharaui, tomando partido, apoyando la denuncia internacional, pero visibilizando

la heterogeneidad de actores -incluidas las antropólogas-, las zonas de contacto, negociación y discrepancias.

También desde un posicionamiento nítido y explicitando su implicación activa con la Asociación de Corcheros y Arrieros de Andalucía (ACOAN), Victoria Quintero y Agustín Coca, nos presentan los debates y reflexiones de este colectivo en torno a las potencialidades y problemáticas de una declaración de SIPAM (Sistema de Importancia Agrícola Mundial). Desde el acompañamiento etnográfico de este proceso de demanda y reivindicación de justicia social y sostenibilidad ecológica, comparten con el simposio la metodología diseñada, sus principales presupuestos teóricos y sus reflexiones sobre el papel de las antropólogas y los antropólogos en estos menesteres en torno al debate actual sobre la horizontalidad, el compromiso y la mirada feminista.

El propio feminismo y su relación con los procesos de patrimonialización constituye el tema central del trabajo de Guadalupe Jiménez-Esquinas. Las antropólogas feministas han demostrado como las tradiciones, los rituales, las fiestas no son espacios ni hechos neutrales, constituyen contextos de reproducción de jerarquías sexo/genéricas, pudiendo de esta manera ser definido el patrimonio como herramienta al servicio del patriarcado. Desde los movimientos feministas y LGTBQA+ se entiende, por tanto, el patrimonio como arena política, como espacio de lucha y reivindicación desde donde superar las políticas identitarias de «añadir mujeres y agitar» o las del mero reconocimiento para situar el debate en su dimensión redistributiva. La autora toca así -o más bien traspasa- el horizonte de la crítica patrimonial, para, desde una epistemología feminista, proponer un patrimonio crítico feminista.

Por su parte, Rafael Cáceres y José María Valcuende, analizan el proceso de patrimonialización LGTBIQ en Torremolinos, centrado en la recuperación de la memoria de la represión franquista de estas personas y colectivos, en su visibilización y relectura de esta época histórica. Hecho que, por otro lado, se enmarca en un proceso de potenciación de la industria turística propio de la maquinaria patrimonialista, en este caso de renovación de un destino turístico envejecido para un segmento específico del mercado y un proceso de recuperación urbanística de una parte de la ciudad, acompañado de la conformación de

una imagen «moderna» de la misma que reivindica un pasado «glamuroso» caracterizado por la «tolerancia». Sus reflexiones entrelazan la dimensión económica – ¿gaicapitalismo? – con la identitaria grupal y local – ¿qué y cómo se recupera esta memoria? y la política – ¿quiénes participan en este proceso: sociedad local, asociaciones, instituciones políticas?, ¿cuáles son sus relaciones y articulaciones?

Esta dimensión política de los procesos de patrimonialización es el centro de atención del estudio de Ana Pastor, concretamente en relación con la participación institucional ciudadana. Tomando como ejemplo un caso de patrimonialización en la ciudad de Barcelona, en el marco definido como de gobernanza participativa, se pregunta hasta qué punto, teniendo en cuenta el capital cultural, dicha participación institucional permite materializar los intereses comunes de voces múltiples o es una herramienta para refrendar decisiones gubernamentales. Reflexiona desde su experiencia personal sobre el proceso estudiado, definido como participación «en embudo» -iniciado por el tejido social y fagocitado por los poderes fácticos-, describiendo para ello las distintas fases por las que ha pasado: vecina, arqueóloga, observadora y no participante, incidiendo en este último punto desde una óptica no sólo política, sino metacultural.

Ni política ni metaculturalmente han sido considerados los trabajos y pareceres de los ganaderos y ganaderas del suroeste de Extremadura por parte de las administraciones que han iniciado cierto proceso de «patrimonialización» sobre el cerdo ibérico. Este es el punto de partida desde el que Santiago M. Cruzada nos describe la arquitectura de un entramado agropolítico basado, por un lado, en la implementación de determinadas tecnologías de poder como la creación de un banco genómico, el control de los manejos ganaderos y el de sus productos, la modificación externa de las relaciones humano-animales, o la introducción de un aparato burocrático extenuante, y, por otro, en una justificación valorativa fundamentada en la defensa de una «raza pura», el «equilibrio ecológico» y una «alimentación sana». Se pregunta qué se pretende conseguir desde las administraciones con este proceso denominado por el autor como «biopatrimonialización», para dar cuenta a continuación de las resistencias, las críticas y los efectos generados entre las gentes del campo del sur extremeño.

Precisamente el trabajo de Romina Martínez, Josep Roca y Sarai Martín se centra en las prácticas, posicionamientos y discursos de dos administraciones a partir de la propuesta por parte de la Agrupación de Peñas y Comisiones Taurinas de Terres de l'Ebre para que las fiestas de *els correbous* fuesen reconocidas como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad por la UNESCO. Esta petición, sustentada por la gente de un territorio que, por otra parte, se siente discriminado económica y políticamente -el Sur catalán-, encuentra el rechazo de la Generalitat que, en el contexto de las sociedades posfordistas actuales, considera intolerable, así como la UNESCO, estas prácticas con animales en tanto que incivilizadas. Las autoras con este ejemplo nos ilustran sobre el patrimonio como campo de batalla política desde las esferas institucionales y nos sitúan el debate en las contradicciones de los procesos patrimonialistas universalizadores, a una escala que puede ser la mundial, pero también otras como la nacional o la regional.

También Mireia Guil aborda un caso de Patrimonio Cultural Inmaterial de la UNESCO. Se trata de las «Fiestas del fuego del solsticio de verano en los Pirineos», una candidatura transfronteriza -presentada por el Estado español, francés y andorrano- muy especial, donde al hecho de articular cinco legislaciones patrimoniales diferentes se une la dispar implicación de estas administraciones. La autora, una vez presentado el proceso de patrimonialización de estas fiestas, inscritas en la Lista Representativa del citado organismo en 2015, se adentra en el análisis del diferente impacto en ambos lados de la frontera, tomando como ejemplo para ello un valle del Pirineo catalán y otro del Pirineo francés. El primero volcado con las iniciativas de catalogación de la fiesta y su promoción, tanto a nivel social como en el plano institucional a través de la Universidad de Lleida, y el segundo incorporado muy tardíamente a la iniciativa, por parte de la Universidad de Pau et Pays de l'Adour, y cuyos habitantes ignoran tanto la pertenencia de sus fiestas a una lista UNESCO, como los principios que marca esta institución para su salvaguardia.

Finalmente, Francisco Javier González analiza el caso del Centro de Interpretación Etnológico Matilde Gallardo y de la Asociación Matilde para la Protección e Interpretación del Patrimonio Glocal, en el barrio de El Alto de la Mesa (Riotinto, Andalucía), un proceso de

patrimonialización entendido abiertamente como una herramienta de transformación social, así como un contrapunto a las lecturas derivadas de su declaración como Bien de Interés Cultural (BIC) al tiempo que Zona con Necesidades de Transformación Social (ZNTS), las cuales no hacen sino reflejar la estratificación histórica y actual de esta comarca.

Como podemos observar, el conjunto de comunicaciones refleja en buen grado la diversidad de contextos político-institucionales en los que se desenvuelven los procesos de patrimoniliazación en el mundo contemporaneo, dando cuenta de los diversos regímenes patrimoniales a diferentes escalas -internacionales, nacionales, regionales y locales- y proyectando miradas críticas desde epistemologías y paradigmas que directamente los cuestionan, sin apartar o «eufemizar» en algunos casos dilemas etico-políticos en relación a la investigación, la intervención y los posicionamientos personales. En definitiva, todas las comunicaciones conectan con el orden de inquietudes y la propuesta temática del congreso, en tanto se comparte la convicción de que el debate sobre las éticas y políticas de investigación propulsan las investigaciones en patrimonio hacia horizontes de crítica y transformación social.

Bibliografía

Alonso González, P. (2017). *El Antipatrimonio. Fetichismo y dominación en Maragatería*, Editorial del CSIC, Madrid.

Ariño, A. (2002). «La expansión del patrimonio cultural», *Revista de Occidente*, 250, 129—150.

Arrieta, I. (2008). *Participación ciudadana, patrimonio cultural y museos: entre la teoría y la praxis.* Universidad del País Vasco.

Barreiro, D. (2013). *Arqueológicas: hacia una arqueología aplicada*. Bellaterra, Barcelona.

Bendix, R., Eggert, A., & Peselmann, A. (2012). *Heritage Regimes and the State. In Göttingen Studies in Cultural Property* (2nd ed., Issue 6). Universitätsverlag Göttingen.

Bennett, T. (2004). *Pasts beyond memory: Evolution, museums, colonialism*. Psychology Press.

Conget, L. (2014). «Usos políticos reivindicativos del patrimonio en la ciudad. El caso de la red Vecinos por la Defensa del Barrio Yungay (Santiago de Chile)». En *Usos políticos del patrimonio cultural*. Universitat de Barcelona.

Cortés-Vázquez, J.A. (2012). *Naturalezas en conflicto. Conservación ambiental y enfrentamiento social en el Parque Natural Cabo de Gata-Níjar*, Editorial Germanía, Valencia.

Cortés-Vázquez, J. A., Jiménez-Esquinas, G., & Sánchez-Carretero, C. (2017). «Heritage and participatory governance: an analysis of political strategies and social fractures in Spain», *Anthropology Today*, 33(1), 15—18.

De Cesari, C. (2010). «Creative Heritage: Palestinian Heritage NGOs and Defiant Arts of Government», *American Anthropologist*, 112(4), 625—637.

Del Mármol, C. (2012). *Pasados locales, políticas globales: los procesos de patrimonialización en un valle del Pirineo catalán*, Editorial Germanía, Valencia.

Ferguson, J y Gupta, A (2002). «Spatializing states: toward an ethnography of neoliberal governmentality». *American ethnologist*, 29 (4): 981-1002.

Gellner, E. (1983). *Naciones y nacionalismo*. Alianza Editorial.

Gómez Ferri, J. (2004). «Del patrimonio a la identidad: La sociedad civil como activadora patrimonial en la ciudad de Valencia», *Gazeta de Antropología*, 20, 8.

Graham, B.J., Ashworth, G.J., Tunbridge, J.E. (2000), *A Geography of Heritage. Power, Culture and Economy*. Arnold Publishers. London.

Gusterson, Hugh (1997). «Studying up revisited», *Political and Legal Anthropology Review*, 20: 114 — 119.

Harvey, D. (2007). *Breve historia del neoliberalismo*. Akal.

Hernández i Martí, G.-M. (2008). «Un zombi de la modernidad: el Patrimonio cultural y sus límites», *Torre Del Virrey: Revista de Estudios Culturales*, 5, 27—38.

Hernández Ramírez, J. (2007). «El patrimonio activado. Patrimonialización y movimientos sociales en Andalucía y la ciudad de México», *Dimensión Antropológica*, 41, 7—44.

Herzfeld, M. (2004). *The Body Impolitic: Artisans and Artifice in the Global Hierarchy of Value.* University of Chicago Press.

Hidalgo, R.; Janoschka, M. (2014). *La ciudad neoliberal: gentrificación y exclusión en Santiago de Chile, Buenos Aires, Ciudad de México y Madrid*. Pontificia Universidad Católica de Chile.

Hobsbawm, E. (1998). *Naciones y nacionalismo*. Crítica.

Jiménez-Esquinas, G. (2017). «El patrimonio (también) es nuestro. Hacia una crítica patrimonial feminista»,en I. Arrieta (Ed.), *El género en el patrimonio cultural* (pp. 19—48). Universidad del País Vasco.

Kirshenblatt-Gimblett, B. (2004). «El patrimonio inmaterial como producción metacultural», *Museum International*, 221-222 (Intangible Heritage), 52-67.

Marcus, G. (1983). *Elites: ethnographic issues*. University of New México Press, Albuquerque.

Meskell, L. (2015). «Transacting UNESCO World Heritage: gifts and exchanges on a global stage», *Social Anthropology*, 23(1), 3—21.

Nader, L (1972). «Up the anthropologist: perspectives gained from studing up», en Dell Hymes (ed.), *Reinventing Anthropology*, New York, Random House, 284 — 311.

Pérez Galán, B (2011). «Los usos de la cultura en el discurso legislativo sobre Patrimonio cultural en España. Una lectura antropológica de las figuras legales de protección», *Revista de Antropología Experimental*, 11, 11-30.

Porter, B. W., & Salazar, N. B. (2005). «Heritage Tourism, Conflict, and the Public Interest: An Introduction», *International Journal of Heritage Studies*, 11(5), 361—370.

Prats, L. (2004). *Antropología y Patrimonio*. Editorial Ariel. Barcelona.

Quintero Morón, V. (2009). *Los sentidos del patrimonio. Alianzas y conflictos en la construcción del patrimonio etnológico andaluz*. Fundación Blas Infante.

Rose, N. (2006). «Governing «advanced» liberal democracies», en Aradhana Sharma y Akhil Gupta (eds.), *The anthropology of the state: a reader*, Malden, MA: Wiley-Blackwell, 144-162.

Roura-Expósito, J. (2019). «El discreto encanto de la participación en el proceso de patrimonialización de la Casa del Pumarejo (Sevilla)», en C. Sánchez Carretero, J. Muñoz-Albaladejo, A. Ruiz-Blanch, & J. Roura-Expósito (Eds.), *El imperativo de la participación en la gestión patrimonial,* CSIC: pp. 79—108.

Sánchez-Carretero, C. (2012). «Hacia una antropología del conflicto aplicada al patrimonio», en B. Santamarina (Ed.), *Geopolíticas patrimoniales. De culturas, naturalezas e inmaterialidades*, Germania: 195—210.

Sánchez-Carretero, C. (2013). «Significance and Social Value of Cultural Heritage: Analyzing the Fractures of Heritage» en: Rogerio-Candelera, L y Cano, E. (eds.) *Science and Technology for the Conservation of Cultural Heritage*. London: Taylor & Francis.

Santamarina, B. (2014). «El oficio de la resistencia. Salvem y Viu al Cabanyal como formas de contención del urbanismo neoliberal», Revista *de Dialectología y Tradiciones Populares*, 2, 305—326.

Shore, C. (2010). «La antropología y el estudio de la política pública: reflexiones sobre la «formulación» de las políticas», *Antípoda*, 10: 21-49.

Smith, L. (2006). *Uses of Heritage*. Routledge.

Van Geert, F, Roigé, X y Conget, L. (2016). *Usos políticos del Patrimonio cultural*, Edicions de la Universitat de Barcelona, Barcelona.

EL PATRIMONIO IMPOSIBLE. LOS *CORREBOUS* CATALANES Y LA CAMPAÑA PARA SU RECONOCIMIENTO POR LA UNESCO[7]

Sarai Martín López. Institut Català d'Antropologia, saraimarlopez@gmail.com

Joan Gómez Guillén. Institut Català d'Antropologia, joangomezguillen@gmail.com

Josep Roca Guerrero. Institut Català d'Antropologia, josepinuit@gmail.com

Los *correbous*[8] son una forma de tauromaquia popular participativa que estuvo ampliamente extendida en toda Cataluña hasta hace bien poco (Amades, 1983 [1956]: II:202-208 y V:113-114; González,

7 Esta publicación se enmarca dentro del proyecto de investigación «'Que no ens toquin els bous! Auge de les tradicions taurines i lluita per la dignitat a les Terres de l'Ebre», desarrollado a lo largo del año 2019, y financiado por el Institut Ramon Muntaner (IRMU) y el Observatori de Patrimoni Etnològic i Immaterial (OPEI) a través del Grup d'Investigació Religió, Ritual i Poder (GIRRPO) de l'Institut Català d'Antropologia (ICA).

8 Popularmente, el término correbou es utilizado para designar, de forma general, a las fiestas con toros catalanas. No obstante, se trata en realidad de una de las modalidades específicas que componen el conjunto de estas celebraciones, en este caso, hace referencia a aquella consistente en dejar ir libremente a un número determinado de reses a través de las calles del pueblo, con la particularidad de que no existe separación alguna entre los animales y los participantes. Vale decir, por otro lado, que la categoría de correbou tiene más presencia fuera de las Terras de l'Ebre, donde ciertos colectivos entienden que es una categorización impuesta desde el centralismo catalán, siendo festes amb bous la empleada por ellos. Teniendo en cuenta este apunte, a lo largo del texto haremos uso de la nomenclatura en catalán y aplicaremos de manera indistinta ambas expresiones.

1990). Por un lado, responden a una tipología de celebraciones taurinas basadas en la intervención activa de los asistentes y en las que, a diferencia de lo que ocurre en las corridas convencionales, no hay separación alguna entre los concurrentes y el animal, que, también al contrario que en la lidia formal, en muchos casos anda suelto por determinadas calles habilitadas para la ocasión. Se trataría de expresiones en cierto modo disidentes de la hegemonía e intento de monopolio que supuso a partir del siglo XIX el modelo barroco de fiesta taurina (Saumade, 1994 y 1998), una estilización de los juegos populares con toros impuesta institucionalmente como una forma de encauzar fiestas populares tumultuosas en que individuos ordinarios ejercían formas de violencia incompatibles con el proyecto de monopolio estatal sobre el ejercicio de la fuerza (Delgado, 2013). Una larga tradición de intentos de prohibiciones de fiestas con toros como los *correbous* ha acompañado el proceso de modernización en España, denunciadas incansablemente como «impropias de países civilizados» (véase Noel, 1986 [1915]). De hecho, la defensa de la tauromaquia estandarizada —a pie o a caballo— continúa formulándose actualmente, en orden a su reconocimiento como valor cultural patrimonializable, como reverso ilustrado y culto que elevaba moralmente celebraciones consideradas «salvajes» a la categoría de arte.

En Cataluña, una buena parte de estos festejos fueron desapareciendo como consecuencia de la aplicación de la Ley 3/88, del 4 de marzo de 1988, la primera en el Estado español destinada a asegurar la protección de los animales, y en la que se recogen, textualmente, «todos los principios de respeto, defensa y protección de los animales que ya figuran en los tratados y convenios internacionales y en las legislaciones de los países más avanzados socialmente». En la actualidad, la única celebración taurina que sobrevive en la provincia de Girona es aquella que se celebra en el municipio de Vidreres[9], después de haber sido eliminadas de la lista de *correbous* tradicionales los que se celebraban en los municipios de Olot, Roses i Torroella de Montgrí. Del mismo modo, ya no quedan fiestas con toros en la provincia de Lleida

9 Un incidente en la celebración del *correbou* de 2019 en esta población ha puesto en cuestión su continuación y es probable que desaparezca del calendario festivo del 2020.

y en Barcelona solo las de Cardona y Sanpedor, luego de la suspensión, en 2016, de las del barrio badalonés de Llefià.

El dato significativo es que, en contraste con este panorama, en 2018 se registraron 439 *correbous* autorizados en las Terres de l'Ebre, en 208 días de espectáculo y 27 poblaciones y EMDs, la mayoría concentrados en la comarca de Montsià —todas las poblaciones excepto en Freginals— y del Baix Ebre —también en todas, excepto en Perelló y l'Ametlla de Mar. Entre ellos, se autorizaron por parte de la Generalitat 138 *bous embolats*[10] y 43 *bous capllaçats*[11], las dos modalidades de *correbous* más polémicas, especialmente a ojos de las asociaciones animalistas que llevan años presionando por su eliminación. En otros casos, las fiestas con *bous* se han recuperado después de 25 años, en Ascó y en la Ribera d'Ebre; en Aldover, para el día de Sant Jordi; o en les fiestas de la Mare de Deu de la Cinta, en Tortosa. Y en otros han sido incorporados recientemente, por ejemplo, en las pedanías de Jesús, Campredó o Els Regueres. Y, finalmente, en lugares como L'Aldea, se amplía el calendario de fiestas con bous.

Este auge en las comarcas del Delta del Ebro marcó el inicio de la campaña para que la Unesco incorporara las fiestas con toros en sus listas, con el fin de blindarlas no sólo legalmente, sino también desde el prestigio moral. En noviembre de 2011, la Agrupación de Peñas y Comisiones Taurinas del Ebro —en Cataluña— se adhería a esta iniciativa propuesta por la Asociación Internacional de Tauromaquia en relación al conjunto de fiestas taurinas de todo el mundo, desde la que se motivaba a tomar toda una serie de medidas para la protección de un patrimonio que en las comarcas del Ebro es reconocido como propio, pero que al mismo tiempo resulta del todo incompatible con el consenso público mayoritario sobre la aceptabilidad de ciertos fenómenos culturales. El resultado de ello fue que el año 2012 se cerrase con una veintena de municipios que, sumándose a la propuesta,

10 Los *bous embolats* (toros embolados en castellano) son una modalidad nocturna que consiste en colocar bolas de fuego en un artefacto sujeto a las astas del toro para, posteriormente, liberarlo para que embista a los participantes en el festejo.

11 El *bou capllaçat, ensogat* o *amb corda* (toro ensogado), se basa en atar una cuerda por la parte inferior de los cuernos del animal y pasearlo entre varias personas por las calles de la localidad en que se celebra.

declararon sus fiestas taurinas como patrimonio cultural inmaterial a nivel local.

La presente comunicación tiene por objeto señalar, describir y analizar brevemente la inevitable situación de conflictividad que ha venido acompañando al proceso de patrimonialización —podríamos decir imposible— de los *correbous*, a raíz sobre todo del creciente número de festejos con toros programados en los últimos años en las poblaciones de dos de las comarcas de las Terres de l'Ebre —el Baix Ebre y el Montsià—, de manera casi exclusiva en todo el territorio catalán. El objetivo se plantea en orden a visibilizar las tensiones históricas que subyacen y se reflejan en el mismo proceso de conflictividad por el que viene marcada la defensa de los *correbous* en las comarcas ebrenses. Al mismo tiempo, pretende reflexionar en torno a si convertir esta fiesta tradicional en Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad —como se viene demandando desde 2012 por ciertas asociaciones taurinas a nivel local y estatal— es un proyecto oficialmente plausible. Así, se ha desarrollado un trabajo de campo etnográfico que ha tenido lugar en los diversos encuentros que, desde agosto de 2019 hasta la actualidad, se han sucedido en dos localidades ebrenses: Les Cases d'Alcanar, escogido como emblemático y al tiempo de dimensiones acaparables para su estudio, y Horta de Sant Joan, considerado significativo por ser el único *correbou* que se celebra en la comarca ebrense de la Terra Alta. En el primer caso, la atención la centró el concurso de recortadores y el *bou embolat* en Les Cases d'Alcanar, y, en el segundo, los encierros y los *bous a la plaça*). A su vez, fuera del trabajo de campo realizado en período de fiestas —desde agosto hasta finales de septiembre—, el trabajo se ha beneficiado de una indagación de archivo y entrevistas semidirigidas con actores significativos en las mismas localidades.

1. La otra catalanidad de las fiestas con *bous* en las Terres de l'Ebre

Lejos de anclarse en connotaciones ligadas a la herencia o la selección de rasgos identitarios a escala colectiva, los estudios críticos sobre patrimonio han centrado su atención, entre otras, en las estrategias y discursos políticos e institucionales que determinan, no sin conflicto, los rasgos patrimoniales implicados, así como las consecuencias y reacciones desencadenadas entre los grupos sociales en estrecha relación con ellos. En este sentido, los procesos mediante los que se establece qué elementos, de entre muchos posibles, tendrán el privilegio de condensar y visibilizar los valores culturales de un grupo social determinado, son a menudo indisociables del programa de ciertos proyectos nacionalistas en orden a demarcar la singularidad de sus gentes (Prats, 1989). Y a su vez, estos tampoco pueden ni deben separarse de los conflictos que desencadenan, merced a las sombras y el olvido al que, en esa criba, se relegan a determinadas manifestaciones culturales comprendidas como «salvajes» e «incivilizadas» por su distancia respecto de la actual cláusula de respeto obligada hacia los animales que las protagonizan (Gómez Pellón, 2017), como si su presencia en los festejos supusiera una rémora de atavismo en su marcha hacia la plena identificación con el conjunto de valores post-capitalistas que caracteriza el grueso de nuestras sociedades occidentales contemporáneas. El caso de las fiestas con bous y la otra catalanidad que se le asocia, constituye un ajustado ejemplo etnográfico de la visibilización y reivindicación de una narrativa nacional alternativa, vehiculada a través de una fiesta sistemáticamente acribillada por el papel protagonista del animal.

Por supuesto, el carácter contingente de la elección sobre qué elementos se fomentan en la representación de una imagen colectiva contradice cualquier atisbo de la naturaleza prístina elogiada por los discursos herderianos del patrimonio como esencia nacional heredada (*volkgeist*); el caso de Cataluña, en sus sucesivos desplazamientos respecto del mismo centro referencial que presta los elementos idiosincráticos para su representación colectiva, constituye un buen ejemplo. Tras cuatro décadas de dictadura franquista, el repertorio patrimonial

restablecido como representativo de Cataluña ofrecía un giro geográfico significativo, por cuanto los elementos seleccionados, o, en los términos de Prats (Prats, 1989), aquellos «demarcadores de identificación simbólica», se hallaban justamente a la sombra de la predilección sentida por los valores y costumbres de la Catalunya Vella, en tiempos de la Renaixença. Era ahora la imagen del país pergeñada a partir de la iconografía y los sonidos de las *grallas*, los gigantes y cabezudos, los *dimonis*, la que en el inmediato postfranquismo y en adelante se encargaría de resituar esos mismos demarcadores en una clave que abandonaba el centro de referencia gerundense para acogerse a la estética y virtudes integradoras que ofrecían las comarcas de Garraf, Alt i Baix Penedés, Alt i Baix Camp, la Conca de Barberà, el Priorat i el Camp de Tarragona. Estos virajes muestran claramente cómo los demarcadores de identidad referenciales de un país no son entidades congeladas en el espacio y la historia, sino que, más bien al contrario, actúan a manos de discursos y proyectos políticos e institucionales contingentes; suponen en definitiva algo vivo, heterogéneo y en transformación (Pujades y Comas, 1991: 647). Sin embargo, ¿qué ocurre por debajo de esas elecciones, por debajo del proceso social de armar el tapiz que combine los elementos justos para la imagen de una colectividad adecuada a los términos e intereses de quienes la impulsan?, ¿qué desencadena esta línea de sombra que recae sobre los patrimonios y los grupos sociales en conexión?

En efecto, el proceso de actualización de las expresiones culturales emblemáticas del país perpetuaría en paralelo el ensombrecimiento de las cualidades culturales de su parte más meridional. La paráfrasis dostoievskiana de los humillados y ofendidos que ofreciera Sebatià Juan Arbó condensa eficazmente el bagaje simbólico y cultural de las Terres de l'Ebre: el río Ebro como una presencia ineludible, con los universos humanos que andan de su mano (el mundo *dels llaüters*, las artes ahora en extinción de la pesca artesanal, la memoria sedimentada pero viva de la guerra civil, las inflexiones lingüísticas, las bandas de música, las jotas…), añadiendo a ello las condiciones históricas, sociales, económicas, políticas que determinan la marginalidad de esta parte del territorio catalán. Pero también, claramente, de las *festes amb bous*. Una festividad, no hay que olvidarlo, cuyo protagonismo del animal —y, más allá, de la culminación en el pasado de esta en su muerte

a menudo violenta— pone sobre la mesa la presencia ineludible de una rauxa que, contrapuesta al *seny* perseguido como parte de esa tanda de valores modernistas y europeístas a asumir, abriría la puerta para la descalificación y el estigma (Delgado, 1993). No fueron pocas las personalidades públicas que, en esta línea, se acogían al argumento de la escasa o nula «naturaleza» catalana de dichas festividades, aduciendo su presencia en territorio catalán a partir de contaminaciones externas, en su totalidad debidas a la contigüidad del País Valencià y Aragón o de la importación de la mano de la inmigración procedente del resto del Estado. Poco o nada concebible resultaba, en la visión de qué constituía el auténtico *volkgeist* catalán para los constructores de ese relato nacional, semejantes pruebas de atavismo en el interior —incluso en el corazón, como lo demostraban los bous en enclaves emblemáticos de la catalanidad oficial, como Olot o Cardona— de un país que por lo demás se pretendía situado entre la vanguardia de los valores máximos de la civilización.

Con todo ello, el repunte de celebraciones de esta fiesta no sólo señala el falso blindaje legislativo del que a priori gozaba esta festividad a partir de la Ley 34/2010, sino que además evidencia el impulso reivindicativo del que se nutre, en un momento inmediatamente posterior a las reivindicaciones territoriales contra el Plan Hidrológico Nacional, y del que pareciera ofrecer una continuación reivindicativa, en los términos de una parte del territorio vilipendiada, expoliada y despreciada históricamente, bajo la forma de la actual polémica con objeto de la prohibición definitiva de las *festes amb bous*.

Así, ya en marzo de 1988, el artículo 4 de la ley 3/1988 de protección a los animales aprobada por el parlamento de Catalunya prohibía «el uso de animales en espectáculos, luchas y otras actividades si estas pueden aquejarles sufrimiento alguno o pueden ser objeto de burla o tratos antinaturales, o bien si pueden herir la sensibilidad de las personas que los contemplen». Décadas más tarde, en paralelo a la ley 28/2010, en julio de 2010, que aprobaba la prohibición de las corridas de toros en el territorio del principado, la aprobación de otra ley (34/2010) sobre la regulación de las fiestas tradicionales con animales permitía «blindar» las *festes amb bous*, lo que animó prácticamente de inmediato a que la *Agrupació de Penyes i Comissions Taurines de Terres*

de l'Ebre iniciaran una campaña para su reconocimiento por la Unesco en calidad de patrimonio inmaterial. El nuevo clima desencadenado por este nuevo contexto jurídico dio estímulo sin duda a un renovado sentimiento de euforia festiva que tenía por objeto los *correbous*, que no olvidaba las reivindicaciones territoriales que vehiculizaba. Sin embargo, pronto se haría evidente que el camino emprendido por su patrimonialización no sólo toparía con el descontento, la crítica y la resistencia de partidos ecologistas, grupos animalistas y otros detractores, sino con la certeza de que la imposibilidad de su consecución radicaba, más allá, en las concepciones y cláusulas discursivas que, desde la Unesco, privilegiaban una modalidad de cultura popular que no hacía sino arrojar más sombra a una forma de patrimonio que difícilmente sería ponderada bajo sus rúbricas.

2. Conflicto y apropiación social del patrimonio

El patrimonio es el legado de un grupo, pero hoy el uso de esta palabra de resonancias etimológicas patriarcales tiende a restringirse a una distinción de algunos de los elementos naturales y culturales que supuestamente merecen ser subrayados colectivamente a través de un reconocimiento institucional. Distinguimos las categorías «natural» y «cultural», como también lo hacemos entre cultura material e intangible, porque son las distinciones que usa el lenguaje patrimonial oficial, el que afecta a etiquetas y subvenciones, no porque seamos capaces de reconocer los atributos que permitirían encasillar los mencionados elementos en cada uno de esos ámbitos. Es decir, el patrimonio se compone de los objetos, los hábitos y los paisajes que se juzgan merecedores de un recuerdo especial, de una conmemoración específica en la configuración histórica de un lugar.

Pero, ¿qué hace que algunos actantes —y decimos actante en el sentido de la *Actor Network Theory*, que engloba personas, objetos, moléculas, políticas e investigaciones— sean merecedores de ser recordados? Enseguida descubrimos dos peligros inmediatos del patrimonio: el olvido al que quedan relegados los actantes no reconocidos por el patrimonio institucional, y el peligro de que el patrimonio quede capturado por un discurso cultural hegemónico (Prats, 1997; Del Mármol,

2011). Las autoras Bendix y Kutma (2013), usan el término «*heritage regimes*» para referirse a la arena donde entran en juego los distintos encajes de poder relativos al patrimonio, los aparatos institucionales, los intereses económicos y las reivindicaciones locales. Este enfoque, sumado a otro caso catalán comparado que enseguida veremos, puede ayudarnos a entender la «no-patrimonialización», ambivalente o incluso confusa, de las fiestas taurinas en las Terres de l'Ebre. Hemos visto por qué los elementos patrimoniales centrales de las *festes amb bous* del delta del Ebro no son «patrimonializables». El paso siguiente es examinar la reacción del colectivo detentor de este patrimonio, del colectivo oficialmente despojado. Esta observación nos lleva a preguntarnos cómo la denegación de reconocimiento puede reforzar, al menos a corto y medio plazo, una lógica patrimonial concreto y los elementos que la nutre.

Es significativo que, tras promulgarse en 2010 la ley del Parlament que regulaba a la vez que blindaba las fiestas con toros en Catalunya, en noviembre de 2011, la *Agrupació de Penyes i Comissions Taurines de les Terres de l'Ebre*, impulsase una campaña para el reconocimiento de las fiestas con toros en el territorio como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad por la Unesco. Hasta ese momento, solo el corre-de-bou de Cardona estaba reconocido como fiesta de interés turístico local. La nueva iniciativa debe entenderse dentro del contexto de procesos de patrimonialización que se han ido dando con particular intensidad en Catalunya desde inicios del s. XXI (Roca, 2019). Hay que decir que esta incorporación derivada de una acción local, *bottom-up*, apenas acumulaba retraso respecto a propuestas comparables que se han demostrado exitosas, como la de las falles del Pirineo (declarada en 2007 y presentada en 2014).

El PCIH se había constituido a finales de los años 90, cuando algunos de los países «en vías de desarrollo» exigieron una mayor representación en el patrimonio mundial de la Unesco. La Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural del 1972 dejaba fuera a buena parte de sociedades y colectivos del globo, especialmente aquéllas que tenían una tradición oral y no se habían dotado de una cultura material duradera susceptible de ser calificada de «monumental» (Bendix, *et al*. 2015). Es por eso que el 2003, la

Unesco celebró en París la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial donde se especificaba que los «pueblos indígenas» eran los principales beneficiarios de este nuevo reconocimiento patrimonial. A la vez, y de forma casi paradójica, se establecía la importancia de los estados en la presentación de las candidaturas y en la gestión de todo el proceso patrimonializador, con lo que se erigió una compleja disposición a varios niveles de producción discursiva metacultural. Claro está que, en esta nueva fórmula, había voces que tenían más alcance o que sabían y podían encajar más con los intereses exotistas y estáticos que proponía la Unesco. Pero la sorpresa, excepto tal vez para quienes sospechan por defecto del sistema internacional, fue de dónde provenía una mayoría de esas voces.

Enseguida los países que ya contaban con una importante representación patrimonial —es decir, los países ricos— se sumaron al PICH y pasaron a dominar las solicitudes: la nueva legislación global los ponía en ventaja en cuanto a la comprensión del propio concepto —y su consecuente compatibilidad con sus dinámicas sociales- y, quizás por encima de todo, por lo que se refiere a los mecanismos para tramitar los procesos, perfectamente adaptados al asociacionismo de individuos y las redes de administración local occidentales (Roca, 2019). Solamente en el territorio catalán encontramos tres: la Patum de Berga, las Fiestas del fuego del solsticio de verano del Pirineo o los *castells*, y no sería extraño que en un futuro próximo se añadiesen la rumba y la cocina catalanas. Para la comprensión del caso de la «apropiación frustrada» del discurso patrimonial en las fiestas con toros, puede ser oportuna la comparación con el caso de las *falles del Pirineu* (la palabra fue vetada en la denominación oficial por influencia de la candidatura oficial de las fallas de Valencia), declaradas PCIH en el 2015. Decimos que la comparación es oportuna porque ambas propuestas, falles y *festes amb bous*, surgen de una voluntad de redefinir la tradición catalana desde los márgenes, desde dos lugares históricamente periféricos y de escasa relevancia en la producción cultural de catalanidad hegemónica, sobre todo desde el siglo XIX.

Las *falles del Pirineu* son unas fiestas que se celebran la noche de Sant Joan, cristianización del solsticio de verano, en las poblaciones del Alto Pirineo catalán, andorrano y francés. Con leves variaciones, la

fiesta en estos pueblos consiste en la bajada de unas antorchas desde un punto elevado cercano al pueblo, a menudo una ermita, hasta la plaza del pueblo, donde hay una gran hoguera, el faro, y se festeja la llegada de los *fallaires*. El sentido original de la fiesta seguramente debía estar ligado al ciclo agrario (asociado a su vez a cultos solares en un sinfín de sociedades), inaugurando el periodo de cosecha estival, al tiempo que delimitaba un territorio político y social (las fallas se ven de un pueblo a otro), en el que movilizar alianzas, constituyéndose desde convocatoria de mano de obra campesina a «feria matrimonial» (Riart y Jordà, 2015). En la actualidad, con la terciarización y recentralización del Pirineo o la «recualificación del paisaje» (Beltran y Vaccaro, 2007; Frigolé, 2012), las falles han perdido su carácter de ritual agrario pero quizás han recuperado una parte del impacto político-económico —difuminado con la desertización de la región en la edad moderna-, en relación a la gestión local de la nueva oferta turística pirenaica, contribuyendo a reforzar el atractivo de la zona de montaña fuera de la temporada «reina» de esquí.

En principio, en los *festes amb bous* se repiten las claves del éxito de las falles: fuerte implicación y organización de la población local, singularidad —si no exotismo— cultural con profundidad diacrónica, encaje con las líneas y potenciales de desarrollo terciario local, en particular turístico… No nos alejaríamos, pues, de las pretensiones que animaron a las asociaciones taurinas a tratar de patrimonializar la fiesta, tal como insistían repetidamente nuestros interlocutores al evocar las pérdidas socioeconómicas que juzgan que comportaría su desaparición. Para los pueblos que no son un destino turístico destacable por otras razones (básicamente la playa), las *festes amb bous* suponen una inyección de beneficios fundamental para los negocios locales. Sin embargo, el resultado ha sido bien distinto, y la resolución de 2019, se aplique o no, evidencia el fracaso del proceso patrimonializador de las *festes amb bous*, dado que confirma que el estado no las apoyará, y ésa es una condición sine qua non para presentar la solicitud. Sin embargo, paradójicamente, esta negación, derivada en gran medida, como se ha visto, de las limitaciones de la diversidad aceptada por el PCIH y, más aún, por las ideologías globales hegemónicas, podría haber tenido un efecto de refuerzo, al menos a medio plazo, del carácter patrimonial original de la fiesta, incluso aunque se prohíba. ¿Por qué?

Mientras que en el territorio *fallaire*, la agricultura y la ganadería extensivas tradicionales están en franco declive y tienen un lugar residual en el empleo y las ganancias regionales, en particular entre los jóvenes, en las Terres de l'Ebre, la zona con mucho de mayor concentración de fiestas taurinas distintas de la corrida en Catalunya, el sector primario intensivo sigue siendo central en la economía de la región, con una alta valoración del sector agropecuario, hasta ahora compatible con una industria turística bien asentada: cítricos, arroz del Delta o vinos por encima de la polémica producción energética, nuclear (Ascó, Vandellós) o eólica. Ahora bien, la población local siente que esta riqueza está amenazada, como las *festes amb bous*, y lleva años reivindicándose, a menudo en contra de la corrección política y siempre contra el intervencionismo externo del Estado, de la Generalitat, de la sociedad lejana y cercana a un tiempo: contra el trasvase de aguas del Ebro, contra la supresión sin más de las nucleares, contra la falta de protección del delta ante los posibles efectos devastadores del cambio climático. Y contra la prohibición de las *festes amb bous*.

Las *festes amb bous* se convierten así en bandera cultural de una identidad comunitaria en lucha, que se nutre del sentimiento de olvido por parte de los gobiernos centrales, y tal vez en particular del catalán. Es un efecto simétrico, aunque opuesto, a la recuperación del sentido de comunidad pirenaica que retroalimentan las falles. Y su evolución es menos previsible de lo que creen quienes ya entonan cantos de cisne. Las *festes amb bous* de las comarcas del Delta se han visto siempre reforzados por su continuidad con las fiestas taurinas del arco levantino hasta Valencia, que reúne con mucho la mayor concentración estatal de este tipo de festejos y donde por el momento no son cuestionadas institucionalmente (al contrario). Significativamente, esta conexión parece coincidir con el viejo leitmotiv de los Països Catalans, cuando la cruzamos con el éxito patrimonializador ante la Unesco: el área suma 8 de las 15 menciones españolas en la lista del PICH y comparte dos más. Aunque hasta ahora no se haya movilizado como sí ocurrió en las falles, esta conexión interterritorial podría ser efectiva más ante el estado español que ante el PICH y abrir nuevas estrategias. Ello no implicará probablemente una negación de la identidad catalana, sino una proclamación de su diversidad: al fin y al cabo, como dicen sus habitantes, los *bous* del Ebro siempre han sido animales de agua.

3. Los *correbous* catalanes: un patrimonio imposible

La problemática que rodea la tan manida noción de patrimonio encuentra en la escena protagonizada por la defensa de los *correbous* catalanes un instrumento para poner de manifiesto los subterfugios de lo que Smith (2006) refirió como «discurso patrimonial autorizado». Dentro del campo referente a los usos políticos del pasado, a la manifestación cultural representada por los *correbous* bien podría serle atribuida la categoría de «patrimonio subversivo», definido así por Van Geert, Roigè y Conget (2016) como una forma especial de patrimonio, susceptible de devenir una estrategia potencial de contrapoder. Desde el imaginario dispuesto por instituciones internacionales del patrimonio como la Unesco, existen, en efecto, culturas inaceptables, cuya vindicación por parte de ciertos grupos sociales y su consiguiente proscripción ponen en tela de juicio el corpus ideológico promotor de una identidad humanitaria multicultural, respetuosa con la diversidad y defensora de la comunicación entre poblaciones. Es en este mismo sentido que el análisis de casos como el que nos ocupa colabora en la necesaria problematización de una categoría, la de patrimonio inmaterial, que se descubre como ambigua, especialmente en su dimensión legal (Estrada y del Mármol, 2014). Lejos de asimilar los mencionados principios idealistas de paz, humanitarismo y solidaridad encumbrados por los principales organismos de gestión del patrimonio, no toda expresión cultural merece el privilegio de ser reconocida e inventariada en orden a cumplir con la misión de convertirse en referente moral de una sociedad particular.

Es así que vale la pena acabar planteando el siguiente interrogante: ¿Es realista la pretensión de homologar una manifestación festiva como la representada por los *correbous* como PCIH? La pregunta prácticamente se contesta sola. Es un hecho que, en los últimos años, distintas localidades de Cataluña han sido testimonio de un aumento significativo de elementos inmateriales percibidos, ya sea a escala local o nacional, como patrimonio cultural propio (Costa, Roger y Folch, Rafel 2014:66). Y algunos de ellos, como la *Patum* de Berga o *els castells* —como se ha mencionado en el apartado anterior—, han llegado

incluso a alcanzar reconocimiento internacional recibiendo la consideración de Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad. Ahora bien, siendo el caso que nos ocupa un ejemplo bien ilustrativo de ello, la propia naturaleza del concepto de patrimonio inmaterial es responsable de todo un corolario de contradicciones materializadas en reñidas disputas por la búsqueda de legitimación simbólica. Este tipo de expresiones populares, y de un modo particular aquellas que entrañan la presencia y el uso de animales, hacen perceptible la dimensión conflictiva y mutable del patrimonio inmaterial. Vindicando, al tiempo, la agencia de sectores subalternos a quienes, a día de hoy, les continúa siendo negada la capacidad para definir qué es y qué no es patrimonio, por mucho que ello tenga como consecuencia su inserción dentro de la «máquina patrimonial» (Alonso, 2017).

Entre los problemas derivados de la expansión y la aplicación del concepto de patrimonio inmaterial, es posible hallarla principal incoherencia en la confrontación entre, por un lado, su proyecto base, la defensa irrecusable de la tradición, y, por otro, la pretensión de representar y asegurar los valores siempre cambiantes de una determinada comunidad global. En el contexto de nuestras sociedades posmodernas y posmaterialistas actuales, entre las que, como ya se ha hecho notar, se incluye como norma generalizada la protección y el respeto por los animales (Gómez Pellón, 2017), la práctica de las *festes amb bous*, en tanto actos basados en el trato que podría considerarse vejatorio de las reses, colisionan de manera frontal con el conjunto de valores ampliamente consensuados, que le harían merecer la designación de cultura tolerante y enriquecedora para el diálogo promovida desde la Unesco (Delgado, Martínez y Martín, 2020), siguiendo los parámetros de aceptabilidad cultural ordenados por la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial (2003).

De hecho, la celebración de los *bous* sería un ejemplo perfecto de lo que la Unesco recoge en su informe *Our Creative Diversity: Report of the World Commission on Culture and Development* como aquellas «culturas que pueden no ser dignas de respeto porque ellas mismas han demostrado ser intolerantes, exclusivas, explotadoras, crueles y represivas […] que deben ser condenadas, no toleradas» (1995: 54; traducción propia). A través de este discurso parece cuestionar la vo-

luntad integradora de su propio proyecto ideológico. Asimismo, no podemos olvidar que el rechazo hacia los festejos taurinos no puede si no vincularse con la búsqueda por exhibir e internacionalizar una determinada imagen de Cataluña —europeizada, pacífica, *assenyada* (sensata), tolerante, solidaria— al servicio de los intereses ideológicos del modelo nacionalista hegemónico. En Cataluña, la negación del patrimonio festivo que representan los *correbous* aparece estrechamente ligada a las relaciones de subalternidad que ha mantenido históricamente el centralismo catalán con las Terres de l'Ebre. Veamos un ejemplo de cómo se manifiesta esta relación en una de las entrevistas llevadas a cabo durante el desarrollo de nuestra investigación, en este caso a la regidora de fiestas del Ayuntamiento de Alcanar (Baix Ebre):

> Hay un desprecio total hacia las Terres de l'Ebre, porque tenemos una cultura diferente, porque también vivimos de manera diferente, porque no tenemos el mismo *tarannà* (carácter) de ciudad o del centralismo que hay, pero es que por distancia, por la propia situación geográfica, y estamos donde estamos y hemos ido evolucionando culturalmente, pero hemos evolucionado en una cultura que mantiene el respeto a nuestras raíces, y eso no quiere decir que seamos ni mejores ni peores que otra zona del país [...] Cada uno ha ido evolucionando y ha escogido libremente qué parte de su cultura desarrollaban más, qué parte de su cultura iba quedando más enterrada u olvidada [...] La democracia debería ser eso, que cada uno tenga la libertad de poder conservar su cultura, sus raíces de la manera que quiera el territorio, no la que nos imponga el centralismo. Nosotros no podemos ser nunca centralistas, entre otras cosas, porque nunca se nos ha tenido en cuenta. Ni somos incívicos, ni somos atrasados, simplemente, hemos elegido otro camino. Que ellos pueden pensar que nosotros somos lentos y somos cavernícolas: ¡no, señor! [12]

Los contradiscursos puestos en juego, en este caso por los agentes movilizados en la reivindicación de las *festes amb bous*, señalan, al menos de forma tácita, el contrasentido inherente a un proyecto universalizador que se propone la reconciliación de unos supuestos derechos humanos globales y los derechos culturales de cada grupo humano

12 Extracto de una entrevista realizada a varios técnicos del Ayuntamiento de Alcanar, entre ellas la concejal de fiestas, un historiador local y un miembro de la Associació de Penyes i Comissions Taurines d'Alcanar, el 11 de noviembre de 2019.

(Stozckowski, 2009:11). Incoherencias que, como hemos ido viendo, encuentran en el marco de los contextos locales controversias y enfrentamientos ideológicos, al tiempo que provocan incompatibilidades a la hora de legislar y gestionar el patrimonio. El criterio para delimitar qué expresiones merecen reconocimiento patrimonial depende de manera directa del concepto de cultura articulado desde el discurso de la Unesco, y que, si por algo se caracteriza, es por su ambigüedad. Como han analizado autores como Bjarke Nielsen (2011), esta noción de cultura, utilizada prácticamente como sinónimo de «progreso», se instituye contraponiéndose a formas de diversidad consideradas inaceptables (Wright, 1998; Stozckowski, 2009), y que se entiende que no podrán representar jamás las virtudes de una «sociedad civilizada». Esta indefinición del concepto colabora en la aceptación de los programas y políticas culturales por parte de los Estados miembro de la organización, en la medida en que estos se sienten representados e incluidos (Nielsen, 2011). Estas retóricas se imprimen así en los diferentes relatos nacionalistas, enalteciendo sus prácticas y valores morales y oponiéndose a los de otros grupos humanos con quienes, a menudo, mantienen una relación de subordinación, tanto simbólica como material, a la manera como sucede entre el centralismo catalán y las comarcas del Delta.

La imposible patrimonialización a escala internacional de los festejos taurinos, no solo de los *correbous* en las Terres de l'Ebre, es en realidad un sobreentendido. Prueba de ello es la inmovilización de los colectivos —a escala local, nacional e internacional—, que impulsaron la iniciativa de presentar la candidatura para la homologación de sus fiestas taurinas. Pasados casi ocho años de la creación del proyecto que recibió el nombre de Tauromaquia-Unesco, ninguno de los ocho Estados involucrados se ha pronunciado en lo relativo a continuar con la propuesta, aunque España tiene reconocida la corrida como Patrimonio Histórico Cultural por su Ley 18/2013. Sin embargo, ninguno de los parlamentos españoles ha declarado sus fiestas taurinas populares como Bien de Interés Cultural. Esto es, la Unesco no ha recibido candidatura alguna para reconocer las fiestas con toros —tampoco las del Ebro— Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad (Delgado, Martínez y Martín, 2020). En este sentido, tanto más pertinente sería preguntarnos cuáles son las razones que llevaron a los grupos en

defensa de los *correbous* a sumarse a esta propuesta, a pesar de conocer la respuesta que cabía esperar, no únicamente por parte de la Unesco, sino del Parlament de Catalunya. Un dato significativo a este respecto es la indiferencia con que respondían las personas a quienes consultábamos por la cuestión durante nuestro trabajo de campo. En todas las entrevistas realizadas nos interesábamos por el estado de la iniciativa, para nuestra sorpresa, nadie parecía mostrar especial interés más que como el medio que ayudó a incentivar la proclamación de ciertas fiestas que incluían *correbous* como bienes de interés local, al menos por cuanto respecta a Cataluña, y específicamente a las Terres de l'Ebre. El obstáculo principal es que estas fiestas están en las antípodas de los altos principios del plan de gobernabilidad global proclamado por la Unesco, por lo que cualquier atisbo de defender este tipo de fiestas sería entendido, irremediablemente, como una demostración de una inferioridad moral y retrógrada ante el civismo erudito de las Naciones Unidas.

Las fiestas taurinas participativas catalanas tienen pocas o nulas posibilidades de ocupar un espacio entre los elementos consagrados por la Unesco como representantes de los valores universales de la humanidad. En primer lugar, porque son los Estados los encargados de proponen las candidaturas para ello, y el español no ha hecho nada por ver reconocida la corrida, una fiesta prohibida o impugnada, tanto en su territorio como a escala internacional. Y aunque pudiese es poco probable que Cataluña apoyase una supuesta candidatura de los *correbous* del Delta del Ebro para formar parte de las celebraciones ya incluidas en las listas de la Unesco, junto a la *Patum*, los castillos o las fiestas de fuego en el Pirineo[13]. Vemos, en definitiva, cómo las memorias sociales, movilizadas en un trasfondo marcado por el conflicto, legitiman la identidad y las acciones acometidas por un grupo determinado. Lejos de la visión pacífica y diversa con que se ha construido el patrimonio, las diferentes interpretaciones sociales del pasado pueden volverse motivo de tensión, poniendo en entredicho precisamente esta concepción esencializada del patrimonio, al tiempo que éste es objeto de reapropiación también por parte de aquellas «gentes sin historia»,

13 De hecho, el 26 de septiembre de 2019 el Parlament instaba al gobierno de la Generalitat a prohibir definitivamente las fiestas participativas con toros en todas sus variables en todo el territorio catalán.

en este caso de las gentes que habitan al otro lado del río, que construyen y reivindican sus propios recuerdos, pero también sus propios olvidos.

Bibliografía

Amades, Joan (1983 [1956]) *Costumari català. El curs de l'any*. Barcelona: Salvat.

Beltran, Oriol y Vaccaro, Ismael (2007) «El paisaje del Pallars Subirà: pastores, centrales hidroeléctricas y estaciones de esquí». En Beltran, Oriol e Vaccaro, Ismael (eds.). *Ecología política de los Pirineos: estado, historia y paisaje*. Tremp: Garsineu, 139-156.

Bendix, Regina, Eggert, Aditya y Paselmann, Arnika (eds.) (2013) *Heritage Regime and the State*. Göttingen: Universitätverlag Göttingen.

Boquera, Montserrat (2006) *Percepcions antropològiques de l'Ebre català* [Tesis Doctoral]. Tarragona: Universitat Rovira i Virgili.

Boquera, Montserrat (2009) *Primer la sang que l'aigua: els pilars d'una nova identitat ebrenca*. Benicarló: Onada.

Costa, Roger y Folch, Rafel (2014) «El patrimoni cultural inmaterial a Catalunya. Legislació, actualitat y reptes de futur», *Revista d'Etnologia de Catalunya*, (39): 57-72.

Del Mármol, Camila (2010) *Pasados locales, políticas globales. Los efectos de patrimonialización en un valle del Pirineo Catalán* [Tesis Doctoral]. Barcelona: Universitat de Barcelona.

Delgado, Manuel (1993) «El seny y la rauxa. El lugar de la violencia en la construcción de la catalanidad», *Antropología*, (6): 97-130.

Delgado, Manuel (2013 [1986]) *De la muerte de un dios. La fiesta de los toros en el universo simbólico de la cultura popular*. Barcelona, Península.

Delgado, Manuel, Martínez Algueró, Romina y Martín López, Sarai (2020) «'Que no ens toquin els bous!'. Les festes taurines a les

Terres de l'Ebre i el patrimoni dels ofesos», *Revisa d'Etnologia de Catalnuya* (Aceptado y pendiente de publicación).

Franquesa, Jaume (2018) *Power Struggles: Dignity, Value, and the Renewable Energy Frontier in Spain.* Bloomington: Indiana UniversityPress.

Frigolé, Joan (2012) «Cosmologías, ecosímbolos y patrimonialización en el Pirineo catalán en un contexto global», *Revista de Antropología Social*, 21: 173-196.

Gómez Pellón, Eloy (2017) «Los problemas del patrimonio inmaterial: uso y abuso de los animales en España», *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 12(2): 147-168.

González, Antoni (1990) *Bous, toros i braus. Una tauromàquia catalana*, Tarragona: El Mèdol.

Nielsen, Bjarke (2011) «Unesco and the 'right' kind of culture: Bureaucratic production and articulation», *Critique of Antrhopology*, 31(4): 273-292.

Noel, Eugenio (1986 [1915]) *Las capeas y otros escritos antitaurinos*, Madrid: El Museo Universal.

Prats, Llorenç (1989). *El mite de la tradició popular*. Barcelona: Edicions 62.

_____ (1997) *Antropología y patrimonio*. Barcelona: Ariel.

Pujades, Joan J. y Comas d'Argemir, Dolors (1991) «Identidad catalana y símbolos naturales». En Prat, Joan *et al.* (coord.). *Antropología de los pueblos de España*. Madrid: Taurus, 647-652.

Riart, Oriol y Jordà, Sebastià (2015) *Les falles del Pirineu: L'Alta Ribagorça i El Pallars Sobirà*. Lleida: Pagès.

Roca, Josep (2018) «Participació i patrimonialització: reflexió comparada a partir del reconeixement de les Falles del Pirineu com a Patrimoni Cultural Immaterial de la Humanitat», *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 43: 186-199.

Saumade, Frédéric (1994) *Des sauvages en occident. Les cultures tauromachies en Camargue et en Andalousie*. París: Editions de la Maison des Sciences de l'homme.

_____ (1998) *Les tauromachies européennes. La forme et l'histoire, une approche anthropologique*. París: Editions du C.T.H.S.

Smith, Laurajane (2006). *Uses of heritage*. Abingdon: Routledge.

Stozckowski, Wiktor (2009) «Unesco's doctrine of human diversity: A secular soteriology?», *Anthropology Today*, 25(3): 7-11.

UNESCO (1995) *Our Creative Diversity: Report of the World Commission on Culture and Development*. Paris: Unesco.

UNESCO (2003) *Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial*. París: Unesco.

Van Geert, Fabian, Roigè, Xavier y Conget, Lucrecia (coord.) (2016) *Usos políticos del pasado*. Barcelona: Universidad de Barcelona.

Wright, Susan (1998) «The politicization of 'Culture'», *Anthropology Today*, 14(1): 7-15.

SIMPOSIO NÚMERO 6

CUIDADOS, DERECHOS Y JUSTICIA

Sílvia Bofill-Poch. Universitat de Barcelona,
bofill@ub.edu

Montserrat Soronellas-Masdeu. Universitat Rovira i Virgili,
mariamontserrat.soronellas@urv.cat

1. Presentación

La pandemia de la Covid-19 ha dejado en evidencia la fragilidad de nuestro sistema de cuidados. Ha puesto en evidencia la crisis de cuidados. Una crisis que no es nueva, que ya había sido identificada y problematiza desde hace décadas por la economía feminista, la filosofía moral y política, la sociología y la antropología de los cuidados, entre otras. Una crisis de cuidados que la crisis financiera de 2008 no hizo más que agravar y profundizar con sus políticas de recorte y austeridad (la propia Ley de dependencia quedó reducida al mínimo, vaciada de contenido y sin apenas dotación presupuestaria; pero también las políticas de conciliación, de por sí escasas, se vieron profundamente afectadas). La crisis sociosanitaria de 2020 impacta sobre un sistema de cuidados frágil e infra-financiado y pone en evidencia las enormes deficiencias de nuestro Estado del Bienestar (Navarro y Pazos, 2020).

Atender a las crecientes necesidades de cuidado en el actual contexto de crisis de los cuidados y recorte de derechos es uno de los mayores retos sociales y políticos a los que se enfrenta nuestra sociedad. Los cambios demográficos, así como los cambios profundos en los modelos familiares y de convivencia, la mayor presencia de mujeres en el mercado laboral y su menor disponibilidad para cuidar, la falta de implicación de los hombres en los cuidados, la fragmentación de las redes de apoyo y comunitarias y, muy especialmente, la falta de ser-

vicios públicos y su creciente privatización, desdibujan una situación crítica que exige soluciones urgentes.

Los cuidados involucran una compleja interacción entre distintos agentes en diferentes espacios. Se aseguran mediante una constelación cambiante de recursos canalizados a través de los hogares, el Estado, el mercado y la sociedad civil (incluidas las iniciativas de cuidado promovidas desde la comunidad), lo que Montserrat Soronellas-Masdeu, Dolors Comas d'Argemir i Xavier Roigé (2020) han llamado mosaico de recursos de cuidado, y, que conforman la arquitectura institucional del cuidado social (Daly & Lewis, 2000; Razavi, 2007; Martínez-Buján, 2014). Lo cierto es que la investigación de las formas de satisfacción de las necesidades de cuidado deja en evidencia graves y reiteradas situaciones de injusticia social que derivan tanto de un desigual acceso a los recursos de cuidado, como de la atribución desigual de la responsabilidad de cuidar. El género, el parentesco, la clase social o la extranjería emergen como categorías culturales que naturalizan la obligación de cuidar en mujeres: madres, hermanas, nueras o esposas; y en personas, mujeres principalmente, procedentes de la migración transnacional. Algo a lo que M. Ángeles Durán (2018) se ha referido como cuidatoriado, una clase social emergente conformada por mujeres que cuidan, sin derechos ni visibilidad.

A pesar de los cambios a los que nos referíamos al principio, la familia sigue teniendo un papel preeminente en la responsabilidad de los cuidados directos o la organización de los cuidados de sus miembros. En el contexto familiar, el género y el parentesco atribuyen las responsabilidades cuidadoras creando situaciones de inequidad naturalizadas e invisibilizadas. No son las familias en abstracto quienes cuidan de sus miembros, sino las mujeres de la familia. La masculinidad hegemónica ha sido y es, en buena medida, «*carefree*» (Hanlon, 2012) y aún a pesar de los cambios sociales, los hombres siguen sin incorporarse a los cuidados, especialmente a los cuidados de personas adultas en situación de dependencia. Sobresalen dos situaciones en las cuales aparece una cierta masculinidad cuidadora (Elliot, 2015) que asume, aun tímidamente los cuidados familiares: los padres que cuidan de los hijos en la etapa infantil (Abril *et alii* 2015); y los esposos cuidadores de mujeres afectadas de vejez frágil, enfermedades degenerativas

o demencias (Comas d'Argemir, Alonso y Deusdad, 2018; Aguilar, Soronellas y Alonso, 2017). La no implicación de los hombres en los cuidados crea una situación de desigualdad de oportunidades entre hombres y mujeres puesto que se asienta en unos roles de género que limitan las oportunidades laborales y sociales de las mujeres y que, en definitiva, coartan su derecho al ejercicio de la ciudadanía (Comas d'Argemir, 2014; 2019).

También la clase social provoca inequidad en las situaciones de cuidado. Ante unas políticas públicas débiles que no resuelven las necesidades, las personas y las familias con menos recursos tienen dificultades para acceder a la oferta del mercado de servicios de atención. La pobreza femenina es resultado de cuidar, puesto que son las mujeres las que reducen sus jornadas laborales o las que dejan sus empleos para atender a ascendientes y descendientes (Pérez-Orozco, 2006). Pero el resultado de la falta de recursos puede ser también la desatención de personas ancianas o enfermas o la infracontratación de cuidadoras remuneradas, a menudo extranjeras, lo que ha reavivado, dentro de una lógica creciente de mercantilización y globalización del cuidado, dinámicas de inferiorización, racialización y explotación laboral (ej. caso de las internas). El marco institucional sobre el que parece asentarse tal discriminación —políticas públicas deficitarias; legislación laboral débil en materia de reconocimiento de derechos; Ley de Extranjería— dotan de significación global conceptos como el de «reproducción estratificada» (Colen, 1995; Offenhenden, 2017) y nos llevan a problematizar lo que desde la economía feminista se entiende como la transnacionalización de la crisis de los cuidados en base a ejes de poder de clase, género y raza (Pérez-Orozco, 2006; Gregorio, 2017; Díaz y Martínez-Buján, 2018). La injusticia relacionada con este ámbito se entiende ligada a una falta histórica de valorización social del cuidado, y a una invisibilidad y falta de reconocimiento como trabajo. Igualmente, no se comprende desligada de las luchas históricas por su revalorización y dignificación (Borrell, 2016; De Dios, 2013; Carrasco, *et al* 2011; Monteros, 2019; Bofill-Poch, 2021). De forma paradigmática, las luchas por su transformación imbrican las dimensiones de reconocimiento y redistribución, en línea con lo que señalan autoras como Nancy Fraser (2000) o Mari Luz Esteban (2017).

2. Los cuidados en el centro del debate académico y político

Nuestro simposio tiene como objetivo abordar los cuidados desde el derecho y la justicia social. La cuestión del derecho y la justicia social ocupa un lugar central en los debates académicos sobre los cuidados (véase, entre otros, Tronto, 2013; Barnes, 2006; Bubeck, 1995; Saraceno, 2005; Kremer, 2007; Comas d'Argemir, 2019). La literatura académica reciente sobre cuidados y derechos —en los campos de la teoría política, la economía feminista, la sociología o la propia antropología— nos proporciona conceptos y categorías novedosas, que se orientan, por un lado, a resaltar la necesidad de ubicar los cuidados —el cuidado de la vida y de las personas— en el centro de nuestros modelos de organización socio-económicos (caso de la economía feminista); y, por otro, a subrayar el potencial transformador y democratizador que dicha centralidad y atribución de valor puede revestir (caso de la teoría política).

En el marco de un debate más amplio sobre los Estados del bienestar y los modelos de ciudadanía y democracia, destaca, por ejemplo, el trabajo de la politóloga feminista Joan Tronto (2013), quien se pregunta cómo debería ser el cuidado en una sociedad democráticamente inclusiva. Tronto propone el concepto de *caring democracy*, para subrayar, no solo la necesidad de repensar/redistribuir los cuidados en términos más democráticos, sino también reconceptualizar las democracias desde la perspectiva de los cuidados: volver las democracias más cuidadoras. La revolución del cuidado —argumenta— es una revolución democrática, que presupone un cambio de paradigma. En un sentido similar y en un plano más cercano, las antropólogas y teóricas feministas Sandra Ezquerra y Elba Mansilla (2018) parten también de un enfoque de derechos frente al cuidado. En el marco de la elaboración de un modelo-guía para la intervención en este campo del Ayuntamiento de Barcelona, proponen el concepto de democratización de los cuidados. La propuesta pivota sobre cuatro ejes: socializar la responsabilidad del cuidado, reconocer el cuidado y su centralidad, repartir el cuidado entre mujeres y hombres, y considerar los derechos y demandas de las personas cuidadas. Ejes que —en palabras de

Christel Keller (comunicación en este simposio)— sistematizan los aportes de las políticas de cuidado en clave feminista, y sirven para orientar nuevos modelos y prácticas concretas. Tal y como Dolors Comas d'Argemir resalta, «el concepto es potente y evocador. Supone plantear una organización social del cuidado basada en valores democráticos tanto para las personas que los reciben, como para quienes los proporcionan» (2019: 21).

La economía feminista plantea la cuestión del cuidado y los derechos a partir del conflicto entre la acumulación de capital y la reproducción social. Amaia Pérez-Orozco propone medir la responsabilidad que las instituciones públicas asumen en el cuidado en función de si existen o no una serie de derechos asociados: el derecho a cuidar en condiciones dignas, el derecho a no cuidar, el derecho a ser cuidado/a y el derecho al tiempo. La constatación que efectivamente tales derechos no están garantizados, le lleva a teorizar sobre lo que denomina «negación concatenada de derechos», y a enfatizar la dimensión estratificada, por razón de género, clase y raza, de la negación (Pérez-Orozco, 2006: 214).

Situar los cuidados en el centro ha llevado también a repensar la propia noción de ciudadanía. Frente al modelo de ciudadanía clásica, teóricas feministas de las ciencias políticas y la sociología como Chiara Saraceno (2004) o Monique Kremmer (2007) reivindican una ciudadanía de género, basada en un modelo de ciudadanía más incluyente, que no pase exclusivamente por la inserción en el mercado y donde se integre el cuidado como un derecho social de ciudadanía. Es definitiva, donde se amplíen las bases de los derechos de ciudadanía para acomodar un mayor conjunto de necesidades, al tiempo que se transforma la rígida división sexual del trabajo y de responsabilidades de cuidado. La atribución naturalizada del cuidado a las mujeres —argumenta Saraceno— ha servido para excluir a las mujeres de una ciudadanía plena. Se trata de un deber sin derechos, y a menudo, contra los derechos.

3. La necesaria redistribución de la responsabilidad del cuidado

Nuestro simposio se sitúa en esta misma voluntad de leer los cuidados desde el derecho y la justicia social, a caballo entre la antropología de los cuidados, la antropología político-jurídica y la antropología feminista. El objetivo es triple. 1) En primer lugar, nos interesa recuperar el debate sobre el cuidado como derecho social. Abordar los cuidados desde esta perspectiva, significa abordarlo como cuestión política. Es decir, descentrarlo del ámbito doméstico-privado, y situarlo en el marco de las políticas públicas y los marcos de asunción y atribución de responsabilidad. 2) En segundo lugar, queremos reflexionar sobre las múltiples e interrelacionadas inequidades e injusticias de género, clase y raza que produce, y sobre las que se sostiene, el actual modelo de organización social de los cuidados, tanto en el ámbito del cuidado remunerado como no remunerado. Algunos aspectos que nos interesa destacar aquí son: los dispositivos culturales e ideológicos que legitiman y contribuyen a normalizar tales inequidades; el sentimiento de injusticia o injusticia vivida; la imbricación entre estructuras sociales y órdenes morales; la indefensión en el ámbito laboral en el caso del trabajo remunerado y su prolongación en el ámbito judicial (Bofill-Poch y Márquez, 2020; Márquez y Bofill-Poch, 2020). Ello nos lleva a desnaturalizar categorías que informan la praxis política y cultural, y a problematizar la relación entre categorías bien asentadas: público/privado; economía/no-economía; trabajo/no-trabajo; masculino/femenino. 3) Por último, queremos recoger y explorar propuestas que se dirigen a transformar o generar modelos alternativos de cuidado considerados más justos. En esta línea destacamos las iniciativas comunitarias, la reactivación de las redes comunitarias de apoyo y la emergencia de lo común como un contexto social con potencial transformador (Vega *et al* 2018). Destacamos también la incorporación de los hombres a los cuidados, y la necesidad de su visibilización en la medida que entraña también un potencial transformador (Comas d'Argemir y Soronellas, 2019; Elliot, 2015). Incluimos aquí también iniciativas públicas como la propuesta de democratización de los cuidados (Ezquerra y Mansilla, 2018); y las luchas y reivindicaciones de

colectivos como el de mujeres inmigrantes de origen extranjero organizadas o las cuidadoras familiares por la dignificación del trabajo del hogar y los cuidados (Bofill-Poch, 2021; Monteros, 2017).

4. Cuidados, derechos y justicia. Las comunicaciones presentadas al simposio

Las distintas comunicaciones del simposio se inscriben en estos tres ejes de reflexión mencionados y contribuyen al debate en sentidos complementarios. La aportación de Dolors Comas d'Argemir centra la atención sobre la dimensión social y política del cuidado, a partir de una serie de preguntas cruciales: ¿Es un derecho ser cuidado? ¿Lo ha de ser de forma equivalente al derecho a la educación o a la sanidad? ¿Cómo debe ser redistribuido? ¿En qué grado debe involucrarse la familia, el Estado o la comunidad? ¿Se han de involucrar los hombres? ¿Es un derecho cuidar? En definitiva, ¿qué elementos han de existir para conseguir una democratización de los cuidados? Preguntas que como ella misma señala cobran especial relevancia en un contexto de 'neoliberalismo rampante' que tiende a recortar derechos. También el texto de Matxalen Legarreta y Marina Sagastizabal plantea el derecho al cuidado, en relación a la situación sociolaboral de las trabajadoras de las residencias vascas, en este caso, en el marco de la crisis de la Covid-19. Se trata de un contexto marcado previamente por los recortes en los derechos laborales y por las privatizaciones producidas a raíz de la recesión económica del 2007; y marcado también por las luchas y reivindicaciones de las trabajadoras en Bizkaia, Gipuzkoa y Araba, agudizadas como consecuencia de la pandemia.

Incidiendo en las desigualdades de género y la brecha ocupacional, Mireia Roca plantea, en el marco de las nuevas masculinidades, la cuestión de la incorporación de los hombres al cuidado profesional, identificando, por un lado, obstáculos —vinculados a marcos normativos y dispositivos de género hegemónicos— que pueden dificultar dicha incorporación; y por otro, el desafío que estas nuevas masculinidades suponen para la cultura androcéntrica que rige la estructura ocupacional. Sin dejar el ámbito de las masculinidades cuidadoras, Carlos Chirinos aborda el tema desde una perspectiva más fenomeno-

lógica, para desdibujar, a partir de la experiencia de hombres mayores que cuidan a sus esposas, un «yo cuidador» basado en la autosuficiencia en el cuidado, y que es prolongación de una tensión no resuelta entre la incontestable fragilidad del envejecimiento y recrudecimiento de las demandas de cuidado, y un modelo de masculinidad basado en la vitalidad, la fuerza y la energía.

En el ámbito de la salud mental, Christel Keller explora el potencial de lo comunitario como modelo alternativo de cuidado, y pieza clave de la democratización de los cuidados. Tomando como referencia la Asociación Activament en Cataluña, pionera en la metodología de los Grupos de Apoyo Mutuo, Keller defiende su capacidad de politizar el cuidado, y contribución a visibilizar y desestigmatizar las necesidades de cuidado en torno a la salud mental. En un orden distinto, aunque igualmente reivindicativo, Eva Zafra y Claudia M. Anleu visibilizan las necesidades de cuidado no atendidas de los hijos e hijas de víctimas mortales de violencia de género. A partir del análisis de sentencias de feminicidios y la realización de entrevistas, se muestran los efectos dolorosos y situaciones de injusticia que la praxis judicial, el tratamiento mediático y la falta de coordinación de los agentes de intervención social tienen sobre hijos e hijas, sujetos a dinámicas ocultas e invisibilizadas de victimización secundaria o polivictimización.

Pilar Cruz reflexiona entorno las situaciones de inequidad y vulneración de derechos de las trabajadoras del hogar de origen extranjero, su normalización y legitimación; así como las estrategias cotidianas y colectivas que las propias trabajadoras desarrollan para transformar tal situación. En un plano distinto, aunque relacionado, Herena Coma investiga sobre el envejecimiento de las personas inmigrantes, para subrayar la escasa atención que este tema ha recibido y su relevancia para la democratización de los cuidados y la reducción de la desigualdad social.

En el campo del cuidado comunitario, Raquel Martínez-Buján explora el potencial transformador de iniciativas de cuidado a menores, como las «comunidades de aprendizaje» en A Coruña, que escapan a las fórmulas institucionalizadas en las escuelas y de las adquiridas en el sector privado. Subraya como su supervivencia depende de la capacidad de organización de sus miembros, pero también del papel

activo de las administraciones públicas. En el marco de las viviendas colaborativas o co-housing, Yolanda Bodoque y María Offenhenden parten del derecho a la autogestión de la vejez que estas iniciativas reclaman, para subrayar la defensa del derecho a decidir dónde, cómo y por quién, cuidar y ser cuidado. Lejos de pensarse al margen, sus miembros exigen un compromiso y reconocimiento por parte de las administraciones públicas, en tanto que agentes activos en la negociación de su propio modelo de autogestión y envejecimiento. Patricia E. Celi presenta dos experiencias de cuidado comunitario en Barcelona apoyadas por el Ayuntamiento de Barcelona, y se pregunta en qué medida éstas cubren o acompañan las deficiencias y/o potencialidades de la oferta pública local de servicios de cuidado de personas mayores. Aludiendo al rol que estas iniciativas pueden jugar en la propuesta de democratización de los cuidados, subraya la respuesta positiva que ambas experiencias comunitarias ofrecen a demandas afectivas y relacionales frente a una realidad de fuerte aislamiento social. En una línea similar, Sergio García, Jesús Sanz y Sofía Ugena abordan el horizonte político de las experiencias organizadas de cuidado comunitario; exploran los contextos más relevantes donde se apela al sentido de lo comunitario y problematizan aspectos centrales que lo constituyen, como el de colectividad, sostenibilidad de los cuidados, obligaciones morales y sentido de pertinencia.

Finalmente, Blanca Deusdad, Isabella Riccò y Josep Ranchal presentan la plataforma europea de cocreación SoCaTel, para reflexionar sobre el potencial que los nuevos modelos de participación ciudadana y de creación de políticas públicas basados en la tecnología, ofrecen como herramientas de inclusión social, participación y empoderamiento ciudadanos.

Referencias bibliográficas

Abril, Paco *et al*i (2015) «Ideales igualitarios y planes tradicionales: análisis de parejas primerizas en España». *REIS*, 150: 3-22.

Aguilar-Cunill, Carla; Soronellas-Masdeu, Montserrat; Alonso-Rey, Natalia (2017) «El cuidado desde el género y el parentesco. Ma-

ridos e hijos cuidadores de adultos dependientes». *Quaderns-e*, 22 (2): 82-98.

Barnes, Marian (2005) *Caring and social justice*. Palgrave Macmillan.

Bubeck, Diemut E. (1995) *Care, Justice and Gender*. Oxford: Oxford University Press.

Bofill-Poch, S. (2021, en prensa), «Joint struggle for care and social reproduction in Spain: contested boundaries and solidarities», in Pine, F. & H. Haukanes, *Gender, reproduction, regulation: gender, intimacy and mobility in the era of hardening borders*, Manchester University Press.

Bofill-Poch, Sílvia y Márquez, Raúl (2020) «Indefensión, injusticia y merecimiento en el colectivo de trabajadoras del hogar: análisis de casos judicializados», *Etnográfica*, 24 (1): 225-244.

Borrell, Mònica (2016) *El servei domèstic a la ciutat de Barcelona, 1900-1950*. Tesi doctoral Universitat de Barcelona.

Carrasco, Cristina; Borderías, Cristina y Torns, Teresa (eds.) (2011) *El trabajo de cuidados. Historia, teoría y políticas*. Madrid: La Catarata.

Colen, Shellee (1995) «'Like a mother to them': stratified reproduction and West Indian Childcare workers and employers in New York». En Ginsburg, F. & Rapp, R. *Conceiving the new world order: the global politics at reproduction*. Berkley: University California Press.

Comas d'Argemir, Dolors (2014) «Los cuidados de larga duración y el cuarto pilar del sistema de bienestar». *Revista de Antropología Social*, 2015, 24 375-404.

Comas d'Argemir, Dolors (2019) «Cuidados y derechos. El avance hacia la democratización de los cuidados», *Cuadernos de Antropología Social*, 49: 13-29

Comas d'Argemir, Dolors y Soronellas, Montserrat (2019) «Men as carers in long-term caring. Doing gender and doing kinship», *Journal of Family Issues*, 40(3): 315-339

Comas d'Argemir, Dolors; Alonso, Natalia y Deusdad, Blanca (2018) «Des maris qui soignent leurs épouses âgées. Genre, généra-

tions et politiques publiques en Catalogne», *Etnologie Française*, 171(3): 451-464

Daly, Mary & Lewis, Jean (2000) «The concept of social care and the analysis of contemporary welfare states», *British Journal of Sociology*, 51(2): 281-29

De Dios, Eider (2013) «Las que tienen que servir' y las servidas. La evolución del servicio doméstico en el franquismo y la construcción de la subjetividad femenina», *Revista Historia Autónoma*, 3.

Díaz, Magdalena y Martínez-Buján, Raquel (2018) «Mujeres migrantes y trabajos de cuidados: transformaciones del sector doméstico en España», *Panorama Social*, 27: 105-118.

Durán, M. Ángeles (2018) *La riqueza invisible del cuidado*. Valencia: Universitat de València.

Elliott, Karla (2015) «Caring Masculinities: Theorizing an Emerging Concept», *Men and Masculinities,* 19(3): 240-259

Esteban, Mari Luz (2017) «Los cuidados, un concepto central en la teoría feminista: aportaciones, riesgos y diálogos con la antropología», *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, 22(2): 33-48

Ezquerra, Sandra y Mansilla, Elba (2018) *Economia de les cures i política municipal: cap a una democratització de la cura a la ciutat de Barcelona*. Estudis Temps i Cures, La ciutat invisible, Ajuntament de Bcn, UdeVic.

Fraser, Nancy (2000) «¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era postsocialista», *New Left Review*, 1: 126-155

Gregorio, Carmen (2017) «¿Por qué hablar de cuidados cuando hablamos de migraciones transnacionales?», *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, 22 (2): 49-64.

Hanlon, Niall (2012). *Masculinities, care and equality: Identity and nurture in men's lives*. Palgrave Macmillan.

Kremer, Monique (2007) *How welfare states care: Culture, gender and parenting in Europe*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Márquez, Raúl y Bofill-Poch, Sílvia (2020), «Precarización, vulnerabilidad y falta de reconocimiento en el colectivo de trabajadoras del hogar y cuidados», Aramburu, M. y S. Bofill (Eds) *Crisis y sentidos de injusticia: tensiones conceptuales y aproximaciones etnográficas*. Publicacions Universitat de Barcelona.

Martínez-Buján, Raquel (2014) «Los modelos territoriales de organización social del cuidado a personas mayores en los hogares», *REIS*, 145: 99-126

Monteros, Silvina (2017) «La emergencia de lo político en el cruce entre migraciones femeninas, apoyo mutuo y participación política: la experiencia de la Red de Mujeres Latinoamericanas y del Caribe en España», *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, 22(2): 150-166

Monteros, Silvina (2019) «El empleo de hogar como campo de batalla: breve historia de los movimientos de las luchas en España», *AFIN*, 111.

Navarro, Vicenç y Pazos, María (2020) «El cuarto pilar del Estado del Bienestar. Propuesta para cubrir necesidades esenciales de cuidado, crear empleo y avanzar hacia la igualdad de género». Propuestas presentadas en el Grupo de Trabajo de Políticas Sociales y Sistema de Cuidados de la Comisión para la Reconstrucción social y económica del Congreso de los Diputados (15 de junio de 2020). https://www.upf.edu/documents/3943251/0/INFORME+-+4%C2%BA+Pilar+del+Estado+del+Bienestar/80828c07-ae14-8419-2225-f18c2744fb93

Offenhenden, María (2017) *'Si hay que romperse una, se rompe'. El trabajo del hogar y la reproducción social estratificada*. Tesis doctoral. Universitat Rovira i Virgili, Tarragona.

Pérez-Orozco, Amaia (2006) «Amenaza tormenta. La crisis de los cuidados y la reorganización del sistema económico», *Revista de Economía Crítica*, 5: 7-37

Razavi, Sara (2007) «The Political and Social Economy of Care in a Development Context. Conceptual Issues, Research Questions and Policy Options», *Gender and Development Programme*, 3, UNISD.

Saraceno, Chiara (2005) «¿Qué derechos y obligaciones, qué tipos de recursos?: Visiones de la ciudadanía a través del prisma del género», *Congreso Internacional Sare 2004 «¿Hacia qué modelo de ciudadanía?»*, p. 255

Soronellas-Masdeu, Montserrat; Comas-d'Argemir, Dolors; Roigé, Xavier (2020) «New families, new aging, new care. Rethinking kinship through the involvement of men in family care», en Sarcinelli, A.S., Duysens, F. & Razy, E. (ed), *Espaces pluriels de la parenté. Approches qualitatives de (re)configurations intimes et publiques dans le monde contemporain*. Academia L'Harmattan-Tronto, Joan (2013) Caring democracy: Markets, equality, and justice. NYU Press.

Vega, Cristina; Martínez-Buján, Raquel y Paredes, Myriam (2018) *Experiencias y vínculos cooperativos en el sostenimiento de la vida en América Latina y el sur de Europa*. Madrid: Traficantes de Sueños.

SIMPOSIO NÚMERO 7

LA ANTROPOLOGÍA QUE QUEREMOS: REFLEXIONES Y PROPUESTAS SOBRE LA EXPERIENCIA EDUCATIVA EN LA UNIVERSIDAD

Pepi Soto Marata. ICA, UAB, pepi.soto@uab.cat

Mercedes Jabardo Velasco. AVA, UMH, jabardo@umh.es

«Los traficantes del tiempo van conquistando calladamente la sociedad, sin ninguna resistencia. La ansiedad, la urgencia y una prisa obsesiva se apoderan de la gente, que sigue ciegamente los consejos de los trajeados hombres grises tomándolos por decisiones propias. 'Un negocio difícil, sangrarles el tiempo a los hombres, segundo a segundo. Nosotros nos lo quedamos, lo necesitamos, lo ansiamos. No sabéis lo que significa vuestro tiempo. Pero nosotros lo sabemos y os lo chupamos hasta la piel. Y necesitamos más, cada vez más'. Solo Momo, una niña huérfana que vive entre ruinas de un anfiteatro romano, y la mágica tortuga Casiopea consiguen desenmascarar y derrotar a los grises banqueros que aspiran el humo de instantes usurpados» Vallejo, Irene (2020)[14].

Todo comenzó porque nos interrogamos sobre el tiempo, sobre ese culto a la rapidez y productividad que se habían colado definitivamente en nuestras aulas. Solemos reflexionar críticamente sobre la práctica de la docencia de la Antropología Social en la Universidad, sobre las implicaciones éticas y políticas de los procesos de transmisión y aprendizaje que protagonizamos junto con los grupos de estudiantes de Antropología, cada día, en las aulas. Porque nos interesa tomar conciencia de las contradicciones y arbitrariedades que caracterizan la vida en general, y la vida en las aulas en particular, y nos interesa com-

14 A propósito de MOMO de Michael Ende.

partir ciertas alternativas viables para una experiencia educativa sólida, coherente, significativa, que contribuya a ejercer en las aulas una Antropología capaz y decidida, pero lenta, amable y comprometida con su saber disciplinar y sus procederes para adquirirlo. En consecuencia, nos hemos propuesto, contribuir a la revisión de algunos modos y formatos que se van imponiendo en las culturas docentes universitarias, en sintonía con el mundo que nos está tocando vivir, a partir de acciones educativas que desafían los márgenes.

Nos alarma el peso que la docencia está perdiendo en las carreras académicas del profesorado universitario. Se ha devaluado tanto en la carrera profesional que su sola asignación coloca a quien todavía hoy la ejerce en el escalón más bajo de la pirámide académica. El número de créditos de docencia es de por sí un criterio a través del cual se construye y se ejerce la jerarquía profesional. Los premios a una buena trayectoria profesional suelen ser cargos de gestión académica. Los castigos, más créditos de docencia. ¿Cuándo comenzamos a asumir, sin cuestionar, esa diferenciación que coloca docencia e investigación en planos totalmente diferenciados? ¿Cuándo dejamos de percibir que ambas -docencia e investigación- estaban sometidas a las lógicas del mercado? Ni una, la investigación -sometida a la constante evaluación- ni la otra, la docencia -esclavizada por la tiranía de las encuestas de satisfacción- escapan a los imperativos de rapidez, inmediatez, aceleración que marcan el ritmo de la vida académica. Tan alejados de la quietud y, por qué no, de la lentitud que tan cara es a nuestro campo disciplinario. El filósofo italiano Nuccio Ordine lo dice así:

> «El universo de la educación es un espejo en el que se reflejan las contradicciones de la sociedad. Por eso, al culto a la productividad y el beneficio se suma el culto a la rapidez. La velocidad es cada vez más la expresión de poder social, la eficacia, el ahorro de tiempo. Frenar, hoy, significa 'perder el tiempo'. Y, sin embargo, si lo pensamos bien, el conocimiento, las relaciones humanas y nuestra relación con la vida necesitan sobre todo 'lentitud'.» Ordine, Nuccio (2020).

Queremos que este simposio sea una invitación a la lentitud, a la reflexión y a la creatividad.

1. Desenmascarando a los hombres grises (o cómo penetró la lógica de la productividad en la enseñanza universitaria)

Desde comienzos del siglo XXI venimos hablando de «capitalismo académico» y/o «universidad neoliberal» para definir al conjunto de novedades/cambios tecnológicos, ideológicos y sistémicos que se han ido instalando en las universidades públicas en el conjunto de las democracias capitalistas, y en un número creciente de países periféricos. Aunque capitalismo académico y universidad neoliberal aparezcan como sinónimos y, aparentemente no se trate más que de la sustitución de un término (capitalismo tardío) por otro (neoliberalismo), lo que diferencia a ambos es un cambio de grado e incluso de paradigma en la construcción de la educación superior y universitaria.

> «La frase 'capitalismo tardío', que fue un término dominante en las décadas de 1980 y 1990, formaba parte de la narrativa de la 'globalización', un concepto que tenía aspectos tanto positivos como negativos, mientras 'neoliberalismo', que se ha convertido en el término dominante desde el año 2000, está inmerso en una narrativa mucho más oscura, en la historia de una cruzada alimentada por ideología y codicia, de inclinar aún más el mundo de la economía política en beneficio de las naciones y las clases dominantes» Sherry Ortner (2015:127).

Cuando Slaughter y Leslie (1997) introdujeron el término de «capitalismo académico», describían la penetración de la lógica empresarial en la organización de la educación superior en las universidades anglosajonas, las primeras que transformaron sus universidades en «empresas lucrativas» y aplicaron criterios como gestión, eficacia y rentabilidad, propios de la empresa privada, al modelo universitario. Todo ello se traducía en el aumento de las tasas por matrícula de los estudiantes, en la transformación de las becas en créditos personales, en la reducción de los costes laborales —precarizando, segmentando y jerarquizando al profesorado, diferenciando docencia e investigación y privilegiando la segunda sobre la primera— o en la reorientación de la investigación hacia fines lucrativos, apostando por la investigación aplicada frente a la básica y por las ciencias naturales y tecnológicas frente a las ciencias sociales y a las humanidades.

Fue el primer asalto neoliberal a la educación superior. Y se enmarcó en una serie de actuaciones que buscaban, entre otras cosas, poner freno a lo que desde los círculos liberales se denominó «un exceso de democracia». El freno al activismo juvenil, que tanto protagonismo había tenido en los movimientos sociales de los años sesenta, se colocó en el centro del nuevo modelo que se proyectaría para las universidades públicas. La universidad debía recuperar la tarea de «adoctrinar jóvenes», a ser posible en la apatía y pasividad, tal y como desarrolla Noam Chomsky (2013:125).

Existe más de una forma de adoctrinar a los jóvenes. Y algunas de ellas comenzaron a ponerse en práctica ya en los años noventa: 1) Cargarlos con deudas desesperadamente pesadas para sufragar sus estudios; 2) Cortar el contacto de los estudiantes con el personal docente -como plantea Noam Chomsky (2013:125-126)-, o 3) Apartarlos de la vida en espacio real y arrastrarlos al mundo online: «La red fue uno de los muchos estupefacientes que circularon por los campus universitarios a mediados de los años noventa, y su importancia no ha dejado de crecer desde entonces» (Lessig, 2009:75). Del éxito de estas medidas da cuenta la facilidad con la que penetraron en universidades de prestigio en el Reino Unido y en Estados Unidos, y cómo desde ahí se fueron extendiendo por la mayoría de las democracias occidentales.

Stefan Collini fue de los primeros que analizaron críticamente la política adoptada en la educación superior en Reino Unido. Según dejó escrito en numerosas publicaciones periódicas, en las universidades públicas británicas se revisaron las normas de gobernanza para imponer el control desde arriba por parte de equipos gerenciales que fueron sustituyendo al autogobierno autónomo; se consideró a los estudiantes como clientes: consumidores del mercado académico y decididos a obtener una buena relación calidad-precio y se introdujo un sistema de gestión que traducía todos los juicios de calidad, en investigación y docencia, en medidas cuantitativas calculables. En primer lugar, reduciendo los propósitos, las prácticas y los logros intelectuales concretos a «cosas» contables; y, en segundo lugar, transcodificando las puntuaciones en dinero, y haciendo funcionar éste como la sustancia de la planificación y de la evaluación (Mulhern, 2020). Por ponerlo en términos de Stefan Collini: «De algún modo puede parecer que se ha

eliminado el verdadero valor de uso del trabajo académico; solo permanece el valor de cambio de las mercancías producidas, calculado por las métricas» (Collini, 2017:152 referido en Mulhern, 2020).

Collini dio nombre a lo que puede considerarse la categoría central del capitalismo académico: la «métrica», que definió como «el 'esfuerzo preferido en la actualidad, pero de hecho condenado al fracaso, por traducir los juicios de calidad informados en medidas cuantitativas calculables, para después reducir aún más esos indicadores a una única clasificación ordinal' en uno de los rankings que proliferan desde la década de los ochenta, que se han convertido en un objeto de atención y en un esfuerzo obsesivo en todo el sistema» (Mulhern, 2020: 125). Los sistemas de rankings promueven prácticas altamente individualistas, desvalorizan la docencia para promover la investigación, construyen un «*star-system*» académico, degradan la solidaridad disciplinar y colegiada y, en general, individualizan el conjunto de la economía universitaria (Greenwood y Levin, 2008).

La penetración de estas lógicas dentro del sistema universitario no hubiera sido posible sin el «consentimiento» de quienes conforman la comunidad universitaria, especialmente profesorado y estudiantado. Resulta especialmente chocante la escasa y excepcional contestación desde las ciencias sociales en general, y desde la antropología en particular. Y ello por dos razones. En primer lugar, porque el análisis de las instituciones, el Estado, el poder o el capitalismo, entra de lleno en el centro de nuestros intereses académicos. En segundo lugar, porque en esta reestructuración académica que implica la penetración de la lógica neoliberal en política de educación superior, las humanidades y las ciencias sociales quedan supeditadas a disciplinas más positivistas.

Davydd Greenwood, docente en la universidad de Cornell, una de las primeras en la adopción del modelo neoliberal en EE. UU., y experto en antropología de las organizaciones, estudió cómo los procesos más amplios en la transformación universitaria quedaban ocultos en procesos tales como las reglas contables, las nuevas clasificaciones de personal o los nuevos requerimientos de docencia. Y cómo el propio profesorado —de forma mayoritaria- reproducía el sistema participando activa e irreflexivamente en procesos de autorregulación, adaptando docencia e investigación a criterios y requisitos que facilitaban

la traducción de una y de otra en «cosas» fácilmente cuantificables. Mientras escribían artículos de claro contenido crítico, vivían sus vidas dentro de la organización como académicos, respondiendo mecánica e irreflexivamente a requerimientos nuevos, reproduciendo sin cuestionar, sin resistir, el sistema que -también a través de sus acciones- se fue asentando. Michael Burawoy (2005) se refería a ello en relación a la sociología, pero, lo que planteaba, bien valdría también para la antropología:

> «La dialéctica del progreso gobierna nuestras carreras individuales, así como nuestra disciplina. La pasión primigenia de la sociología por la justicia social, la igualdad económica, los derechos humanos, la sostenibilidad del entorno, la libertad política o, simplemente, por un mundo mejor se torna en un esfuerzo por obtener credenciales académicas. El progreso se convierte en una batería de técnicas disciplinarias —asignaturas estandarizadas, bibliografías normalizadas, clasificaciones burocratizadas, exámenes continuos, reseñas de la literatura, tesis doctorales a medida, publicaciones evaluadas, el todopoderoso CV, búsqueda de trabajo, estabilización laboral y posterior politización de los colegas y de los sucesores para asegurarnos de que todo va según lo establecido» (Burawoy, 2005:199-200).

La expansión de la universidad capitalista a nivel global responde a los más ortodoxos principios de la ideología de la modernización. Como ocurrió con el discurso del desarrollo en los años cincuenta del siglo pasado, también en este caso ha sido el Banco Mundial el artífice y actor principal de lo que se denomina el mercado global de la educación y de las reformas que han ido implementando los sucesivos gobiernos, para adaptar la educación superior a los nuevos requerimientos del mercado. Santos, uno de los científicos sociales que con más agudeza está mirando, desde el Sur, las lógicas de expansión del capitalismo global, también colocó hace tiempo el foco sobre la penetración de la ideología (y prácticas) neoliberales en el diseño de la universidad del siglo XXI. Así recogía las ideas/recomendaciones que desde el Banco Mundial se dirigieron a los gobiernos europeos y norteamericano para orientar la reforma de la educación superior:

> «1) Vivimos en una sociedad de la información. La gestión, la calidad y la velocidad de la información son esenciales para la competitividad económica.

> 2) La economía basada en el conocimiento exige capital humano como condición de creatividad en el uso de la información. Cuanto mayor sea el capital humano, mayor es su capacidad para transferir capacidades cognitivas y aptitudes en los constantes procesos de reciclaje a los que obliga la nueva economía.
>
> 3) Para sobrevivir, las universidades tienen que estar al servicio de estas dos ideas maestras —sociedad de la información y economía basada en el conocimiento- y por eso tienen que ser ellas mismas transformadas a través de la tecnología de la información y de la comunicación y de los nuevos tipos de gestión y de relación entre los trabajadores del conocimiento y entre éstos y los usuarios o consumidores.
>
> 4) Nada de esto es posible en la permanencia del paradigma institucional y político pedagógico que domina a las universidades públicas.
>
> 5) El paradigma institucional de la universidad ha sido sustituido por un paradigma empresarial al que deben estar sujetas tanto las universidades públicas como privadas» (Santos, 2007:34-35).

Las recomendaciones del BM están en la base de la construcción del Espacio Europeo de Educación Superior, que popularmente ha quedado reducido al Proceso de Bolonia, el marco desde donde se han ido implementando las reformas y transformación del sistema universitario del Estado español. Desde un principio, la Unión Europea estableció que, de cara a alcanzar el objetivo de ser la economía basada en el conocimiento más dinámica del mundo, universidad y competitividad económica debían estar en necesaria conjunción. Para conseguirlo la universidad tenía que, por un lado, formar al personal cualificado para trabajar en el marco de una economía cognitiva dotándolo de las facultades -competencias- que requiere la empresa privada; y, por otro, potenciar el crecimiento y la productividad a través de sinergias con la sociedad, entendida ésta como mercado (Ferreiro, 2010). Nada nuevo. El modelo ya había sido puesto a punto en las universidades anglosajonas.

La adaptación/transformación de la universidad española no ha llevado más de una década. La Conferencia de Rectores de las Universidades Españolas (CRUE), apoyó en el año 2002, la Declaración de Bolonia y la configuración de un espacio europeo de educación superior. El acuerdo alcanzado perfilaba los ejes desde los que se abor-

daría lo que desde la CRUE se planteó como la «modernización» de la enseñanza pública, en cuyo discurso se tomaban como modelos de referencia las universidades anglosajonas: introducir una arquitectura de títulos en dos niveles (grado y postgrado), adecuar la oferta universitaria a las necesidades reales de la sociedad y a los centros de producción, facilitar la movilidad de estudiantes y profesorado. El Plan Bolonia se presentaba pública y mediáticamente como el proceso de modernización de la universidad española. Ni una sola mención, por parte de la CRUE, a la penetración empresarial en el tejido universitario. Como diría más tarde Montserrat Galcerán, «aunque los términos sean claros, las motivaciones son oscuras» (2010:27).

Las lógicas de la universidad productivista -organización del trabajo académico para obtener unas ganancias máximas con el mínimo coste posible-, entraron de lleno en la universidad española apoyadas por un poderoso discurso que prometía evaluar la eficiencia, en los investigadores y en sus gastos, mediante mediciones rigurosas; mejorar la calidad mediante la competición entre investigadores y sus instituciones, mejorar la eficiencia en la ubicación de los recursos de la educación superior, y alimentar la excelencia investigadora y la élite académica (Halffman y Radder, 2015).

El salto definitivo hacia la universidad neoliberal ha tenido lugar en el último año, en medio del letargo provocado por la actual pandemia. Sin apenas resistencia, y con una rapidez inusitada, las universidades han propiciado el viraje de la educación presencial hacia la educación on-line, último peldaño para someter la posición de poder de los docentes y la centralidad del salón de clases (Santos, 2007). Prácticamente todos los campus contaban con plataformas que han permitido el salto hacia la enseñanza online sin ningún tipo de obstáculos. Y si no era el caso, las grandes plataformas especializadas en educación han acudido raudas a ofrecer sus «servicios» a las instituciones académicas. Empresas como Google o Microsoft han facilitado de forma gratuita servicios que luego han cobrado a precio de oro, adoptando la estrategia de toda industria orientada a convertir la educación en un modelo de negocio lucrativo: hacer dependientes de infraestructuras básicas a los centros educativos para, más tarde, hacerles pagar por ellas (Cancela, 2020). Todavía está por cuantificar el dinero que las universidades

públicas están destinando a financiar esta nueva infraestructura educativa. Lo que será más difícilmente cuantificable será la transferencia de información/de datos que las universidades están poniendo a disposición del capital cognitivo.

En las dos primeras décadas del siglo XXI la educación superior ha entrado en la supeditación a las lógicas del «capitalismo cognitivo». Aunque, la actual necesidad de «unir la producción de valor económico a la producción de conocimiento», según Enzo Rullani (2004:99), no es ninguna novedad puesto que tiene más de dos siglos de vigencia. Desde la revolución industrial «el conocimiento ha jugado su papel en la objetivación del mundo» y aunque no ha llegado «hasta el final», se ha convertido «en un factor necesario, tanto como el trabajo o como el capital» (*Ibid*). Sin embargo, siguiendo su argumentación, la valorización del capital no se genera únicamente al subsumir el trabajo, sino también al subsumir «el conocimiento que genera y pone en el circuito». Para Rullani, «Ahí residen precisamente las dificultades de esta 'subsunción', que impiden reducir de manera simple el conocimiento a capital» (*Ibid*, p. 100), y en este sentido considera la existencia de posibilidades creativas y de disensión:

> «La valorización del conocimiento, sobre todo cuando es utilizado de forma virtual, genera toda una serie de 'mismatchings' (incoherencias) en el circuito de la valorización. El proceso de transformación del conocimiento en valor no es, de esta suerte, lineal y estable en el tiempo. Al contrario, implica inestabilidad, puntos de discontinuidad, catástrofes, una multiplicidad de caminos posibles. [...] los obstáculos reencontrados por la valorización del conocimiento ponen al descubierto espacios de 'crisis'. Entretanto, en estos espacios, que son también espacios de libertad, pueden insertarse soluciones nuevas y transformaciones institucionales originales» (Rullani, 2004:101).

Nos interesa destacar ese énfasis en los espacios de crisis y en los procesos inestables, discontinuos y múltiples de los caminos de transformación del conocimiento. Porque desde ese punto de partida podemos pensar y habitar trayectos que impliquen «cooperación entre cerebros» (Rodríguez y Sánchez, 2004:15) y entre sentires y sensibilidades diversas. El desafío puede plantearse desde las condiciones de posibilidad que se dan en nuestro trabajo cotidiano, como cognitaria-

do[15]: «El monopolio de la propiedad de la ciencia no está asegurado frente al cognitariado —el proletario del trabajo cognitivo, que puede apropiarse ampliamente de los instrumentos de trabajo y evadirse en actividades no mercantiles o controladas por él» (Moulier-Boutang, 2004:118), y desarrollarlas por entre las incoherencias -«*mismatchings*»- que se generan en los circuitos mismos de valorización del saber. Según Rullani (2004) estos «*mismatchings*» se presentan, en el funcionamiento del capitalismo cognitivo, al menos en tres grandes ocasiones. Estas ocasiones se relacionan con tres tipos de oposiciones que se dan entre:

> «1. La difusión y la apropiación: El conocimiento genera valor si es difuso, pero la difusión tiende a reducir su grado de apropiabilidad.
>
> 2. El tiempo de la vida y el tiempo de la producción: El tiempo de vida procede con la lentitud necesaria del aprendizaje complejo. El tiempo de la producción está por el contrario dominado por la velocidad de aprendizaje simplificado, que genera un mundo extraño, alienante, de objetos y de comportamientos, en relación al mundo de la vida.
>
> 3. El riesgo y la inversión cognitiva: Las personas, las empresas y los territorios corren el riesgo de equivocarse cuando buscan orientarse en las situaciones complejas, en las que el valor de sus propios recursos no está garantizado. Con el fin de minimizar el riesgo, reducen las inversiones en nuevos conocimientos, poniéndose de este modo al margen del proceso de aprendizaje social y de producción de valor» (*Ibid*, pp. 105-106).

Rodrigo Llanes (2014), en su análisis sobre algunos aspectos de la obra de Sherry Ortner, destaca que: «[Ortner] retoma la idea [de Gramsci y Williams] de que la hegemonía [...], si bien es poderosa, nunca es total, siempre existen ámbitos que escapan de ella [...] siempre existirán arenas de poder y autoridad que están fuera de la hege-

15 «La sociedad postindustrial del conocimiento está presidida cada vez más por un tipo de ciudadano que tan solo vale, es reconocido o puede valerse en la medida que posee conocimiento, cognición. Hemos visto que, ante la pérdida de importancia de la fuerza física e incluso de la habilidad manual, la capacidad cognitiva es el gran componente productivo de la fuerza de trabajo. Por ello, en la sociedad postindustrial, de las TIC y del conocimiento, cada vez más uno vale estrictamente lo que vale su propia capacidad cognitiva. El cognitariado vale tan solo lo que vale, mientras vale y en la medida que vale su cognición» Mayos, Gonçal (2013:152).

monía, y son justo esas zonas las que pueden desafiar y transformar un orden hegemónico» Llanes, Rodrigo (2014). Esas ocasiones en las que se presentan «mismatchings» bien pueden considerarse como zonas de desafío y transformación, dado que «también son espacios de libertad» (Rullani, 2004:101).

Las aportaciones a este Simposio se refieren, de un modo u otro, a los tres tipos de oposiciones: la difusión y la apropiación; el tiempo de la vida y el tiempo de la producción; el riesgo y la inversión cognitiva. Se desentrañan en arenas de poder y autoridad fuera de la hegemonía y desafían y transforman el orden hegemónico. Aunque sea lentamente y en pequeño formato, aunque su estallido no vaya más allá de la resistencia que ofrece la proximidad, porque se implican y se contraponen allí «donde lo superficial se hace profundo y lo profundo, superficial», en la «juntura»:

> «Si bien es cierto que la superficialidad puede ser sinónimo de banalidad, también lo es que la superficialidad tiene que ver con la aparición de las cosas a la luz y, entonces, el juego entre superficial y profundo se hace más rico y dinámico. En vez de contraponerse, se implican mutuamente, e incluso se convierten uno en otra: la piel es superficial y profunda al mismo tiempo. [...] La juntura es el lugar donde lo superficial se hace profundo y lo profundo, superficial; el lugar donde se palpa la tensión misteriosa de la zona limítrofe» (Esquirol, 2017:176-177).

Nos estimula la tensión de la zona limítrofe, nos gusta informarla desde algunas experiencias educativas que acontecen en las aulas universitarias, inmersas en los efectos y exclusiones de los discursos del poder. En parte, dan cuenta de ellos y, en parte también, dan cuenta de las «formas 'densas' en que gestan agencia y resistencia, representan formas en que se puede seguir ejerciendo la crítica y proponer soluciones a los problemas que padece la mayor parte del mundo» (Llanes, 2014).

1.1. La experiencia educativa de la Antropología universitaria

Compartimos la idea de que la universidad aguanta el peso de muchas losas que impiden su progresión, su fortaleza y su relevancia pública. Compartimos la experiencia de que, la práctica y la docencia universitarias de la Antropología Social y Cultural, tienden a la fragmentación generalizada, en distintas modalidades, formatos e intensidades, y fraguan una representación del saber y del hacer antropológico que dista de los planteamientos holistas, contextualizados, críticos y sistematizados de la tradición disciplinar o, por lo menos le opone notables inconvenientes. Las personas que estudian Antropología lo perciben así y les genera preocupación. Esta fragmentación no es nueva, pero se agrava particularmente en los tiempos tecnológicos y de inmediatez que habitamos, más en la reciente coyuntura de emergencia sanitaria y docencia universitaria online.

La fragmentación impera en la organización de los planes de estudios, de las materias y las asignaturas, de las competencias y los resultados de aprendizaje. Impera en los modelos de evaluación, que, planteados como continuados y personalizados, exigen atención y acompañamientos a grandes grupos de alumnado, al tiempo que estructuran esa atención, seguimiento y evaluación en términos de rúbricas que determinan explícitamente un sinfín de elementos clave y su valor.

La presión por tratar un innumerable elenco de contenidos, autores y temas, a lo largo del 33% de la carga lectiva en ECTS, es una constante que debe resolverse simultáneamente en varias asignaturas que se cursan en quince semanas lectivas, es decir, en poco más de tres meses, y antes de que se inicien una nueva tanda de poco más de tres meses con otras tantas asignaturas simultáneas que puede ser que compartan planteamiento, aunque no contenidos. En un sin vivir acorde al mundo allende la academia.

El número de artículos de lectura va en aumento en detrimento de la lectura de libros completos, el número de horas para profundizar en una lectura disminuye y, por la misma regla de tres, la posibilidad de debatir y reflexionar colectivamente sobre sus contenidos se ve

mermada. A ello debemos sumar la dificultad del alumnado, cada día mayor, de centrar la atención en unas pocas líneas y en todo lo que de su lectura y reflexión pueda emerger.

Se pautan con precisión nunca vista los verbos infinitivos que debemos utilizar para establecer los objetivos, las metodologías o los resultados de aprendizaje de la asignatura, y esas pautas se complementan con una gradación de los infinitivos más generales a los más específicos, en un paradigma compartido de evolución en el proceso de saber. Esas pautas de infinitivos se imponen en la elaboración de las guías docentes, que hay que tener resueltas en tres idiomas e introducidas en el aplicativo correspondiente, antes de una fecha que el calendario establece como la de inscripción y matrícula a los Grados para el próximo curso.

Se considera que disponer de toda la información en la red, a través de aplicativos, en diversos idiomas y antes de que termine el curso actual, por lo tanto, sin haber podido revisar completamente esas guías docentes, es sinónimo de transparencia. Pero sabemos que se trata de indicadores que permiten establecer medidas de esa «transparencia» y ubicarla en los rankings estatales e internacionales de universidades. Sabemos que se trata de competencia.

Nada se dice sobre el vivir y el aprender en esas condiciones de exigencia y emergencia permanentes. Nada sobre el escuchar ni sobre el tiempo y la calma necesarios para ello. Se procura la participación del alumnado, de hecho, forma parte de uno de los módulos obligatorios de evaluación, pero no se indica qué significa, cómo resolverla, para qué sirve exactamente. Nada se dice sobre lo que verdaderamente se está transmitiendo y aprendiendo: la sumisión arbitraria a las exigencias de la autoridad global.

El mundo del conocimiento académico y científico sabe la importancia del tiempo en la investigación y en la práctica profesional. En Antropología sabemos bien de los tiempos que necesitamos para explorar una realidad, para ir comprendiendo lo que ocurre, lo que se dice, lo que se hace. Somos expertas observadoras y creadoras de conocimiento sobre la diversidad a partir de las voces de sus protagonistas. Diversidad cultural, de pareceres, de criterios, de acciones y propuestas. Y por eso podemos percibir con detalle las dificultades,

el daño, que genera la fragmentación del saber y de la experiencia, la prisa, la impaciencia, las suposiciones subyacentes o las conclusiones previamente anunciadas en cualquier proceso de conocimiento y comprensión por parte de cualquiera que esté implicada en ello.

Desde nuestra experiencia concreta y pequeña, pero dilatada y diversa, como profesoras de Antropología en la universidad, constatamos cada día la arbitrariedad que las jóvenes y los jóvenes aprendices de Antropología, viven en su propia piel. Constatamos la fragmentación del saber y su dificultad para establecer vínculos entre lo que sí saben y han aprendido y lo que les pueda deparar el mundo laboral, el de verdad. Constatamos la contradicción que experimentan al formarse como especialistas para comprender contextualizadamente, para establecer relaciones entre parcelas de conocimiento, para otorgar significado a momentos y situaciones, para mirar y escuchar con tranquilidad y los modos como se resuelven esos procesos de formación especializada en los que ellas y ellos están inmersos, sin tiempo para comprender casi nada.

Es decir, nos preguntamos qué es lo que estamos realmente transmitiendo al alumnado de Antropología y cómo nos sentimos como docentes al desarrollar contenidos, metodologías y formatos de evaluación que, a pesar de plantearse explícitamente como significativos, personalizados y competenciales, implican experimentar procesos de creación de conocimiento en los que no se privilegia la palabra, el recuerdo, la proximidad o la escucha. Los contenidos que desarrollamos y tratamos no son consistentes con el modo como lo hacemos ni con el contexto en que se llevan a cabo. Ni en términos de tiempo, ni de espacio, ni de relación. Y no nos gusta. No es la Antropología que queremos, no es en la que creemos.

Hay que frenar. También en la universidad. También en las aulas universitarias. La desaceleración medioambiental y económica necesita estar acompañada por una desaceleración cotidiana relativa a lo que aprendemos o a lo que queremos que se aprenda. Reducir lecturas para profundizar en ellas, reducir fragmentación del conocimiento estableciendo conexiones entre autores, entre asignaturas o entre proyectos. Nuestro compromiso es apoyar decisivamente los procesos de reflexión socializada, esos procesos únicos e inciertos –en términos

de Schön (1992) –, que nos convierten en seres humanos, técnicos y reflexivos. Pero, ante todo, sintientes. Los últimos avances en neurociencia documentan que nuestro saber depende de nuestros sentimientos. Ahí es nada.

Escucha, calma y diálogo en clase: una apuesta radical porque contraviene las inercias y las exigencias del mundo que nos está tocando vivir. Y por supuesto una acción comprometida en lo cotidiano, desde la no violencia, desde la determinación. Sin ambigüedades ni generalidades, sino ejercitando la capacidad de concretar y reconocer aquello que miramos, observamos, decimos, pensamos y sentimos.

> «El resistente se resiste al contentamiento masivo. El resistente se resiste al dominio y a la victoria del egoísmo, a la indiferencia, al imperio de la actualidad y a la ceguera del destino, a la retórica sin palabra, al absurdo, al mal y a la injusticia» (Esquirol, 2017:17).

2. La Antropología que queremos o ¿Es posible derrotar a los traficantes de tiempo/hombres grises?

Las contribuciones a este Simposio se refieren a la experiencia de la docencia y la investigación en Antropología desde la perspectiva de una «Antropología lenta, amable y dialogada». Las contribuciones priorizan un único aspecto y profundizan en él, y las hemos distribuido en dos sentidos. El primero aglutina las reflexiones y propuestas sobre la experiencia educativa en la universidad y cuenta con cuatro aportaciones, y el segundo se refiere a algunos impactos generados gracias a las reflexiones y experiencias educativas, vividas desde la Antropología en las aulas universitarias. Todas ellas ponen de manifiesto «la otra forma del juntar: el pensamiento, que procede ligando» (*Ibid*), es decir, que investigación y docencia son experiencias del saber significado.

> «¿Qué significa la constante intención de hacerse entender y de 'entenderse' con los otros? Y ya con el diálogo aparece la otra forma del juntar: el pensamiento, que procede ligando. [...] Hablar es reunir lo que tengo ante mí, pero también reunir lo que tengo delante con lo que no lo está. Por ello, hablar es hablar de lo que no se puede hablar. Al mismo tiempo, la palabra poética, la imagen poética, es un

> magnífico intento de ayuntamiento. Con la palabra poética se pone perfectamente de manifiesto que 'juntando, se ampara'. Las palabras brotan del alma. Toda palabra con alma es un consuelo» (Esquirol, 2017:175-176).

2.1. Desafíos educativos en la universidad. Reflexiones y propuestas docentes

Desde la Universidad Autónoma de Madrid, Alicia Campos Serrano, se plantea la necesidad de dialogar con las disciplinas especializadas en el ámbito de las Relaciones Internacionales, como la Historia Mundial, la Economía Mundial o, especialmente, las Relaciones Internacionales. En «Antropología de las Relaciones Internacionales: una experiencia en la UAM» propone una reflexión crítica significativamente relacionada con la necesidad de repensar los contenidos, las perspectivas e incluso la denominación de una asignatura que se imparte en el Grado de Antropología Social y Cultural y en el de Estudios Internacionales. El diálogo que propone se asienta en la importancia de compartir los distintos enfoques disciplinares, de reflexionar sobre la forma en que se ha sistematizado las aportaciones de la Antropología en este campo o sobre la perspectiva privilegiada, hasta ahora, en la asignatura. La larga trayectoria de reflexión y estudio de la Antropología sobre las relaciones que vinculan a personas y grupos lejanos entre sí no puede ignorar otros saberes, y viceversa. El acercamiento y la discusión son imprescindibles y para ello es necesaria, también, la revisión de los tiempos docentes empleados en la conversación y el «diálogo de saberes» que se lleva a cabo. En este sentido, habrá que considerar la complejidad de los acercamientos transdisciplinares, en la línea que argumentan Sotolongo y Delgado (2016): «Indudablemente, tal fructificación mutua —conceptual, metodológica y metódica— entre la transdisciplina y las disciplinas, las multidisciplinas y las interdisciplinas, implica, de suyo, la presencia de un 'diálogo' entre sus respectivos saberes. Diálogo que, por parcial y localizado que sea al inicio, se va ampliando y profundizando después, a medida que se va tejiendo la madeja del corpus de saber transdisciplinario que va trazando 'puentes' conceptuales, metódicos y/o metodológicos entre los saberes 'dialogantes'.» (*Ibid*, p. 15). De algún modo, apelar al diálogo, sean cuales sean los parámetros

o perspectivas intervinientes, implica predisposición a la esperanza en hallar respuestas distintas, nos permite generar nuevos horizontes de identificación (Esquirol, 2005) y, por lo tanto, construir futuros saberes compartidos, también, en las aulas universitarias.

Por su parte, en «Cuando innovar en el aula (y salir fuera de ella) es una carrera de obstáculos. Reflexiones sobre los límites y potencialidades de la innovación educativa a partir de una experiencia de aprendizaje por proyectos y de una salida de campo», Jesús Sanz Abad, desde la Universidad Complutense de Madrid, presenta una experiencia de innovación educativa en el marco de la asignatura «Ecología y procesos culturales» del tercer curso del Grado de Antropología Social, inmersa en un contexto de fragmentación y solapamiento de contenidos y tiempos docentes, así como en la mercantilización de las relaciones y la métrica de los comportamientos de la enseñanza y el aprendizaje. Se reorientó la asignatura sobre la base de un trabajo por proyectos, cuyo hilo conductor era el estudio de la ganadería tradicional y la trashumancia. Esta iniciativa se planteó desde una perspectiva que asume la responsabilidad de establecer vínculos entre lo que ocurre en las aulas y la realidad externa a ellas, que desea propiciar aprendizajes significativos, reflexivos y críticos, y se orienta a intentar dar respuesta a las problemáticas sociales existentes hoy en el mundo que nos rodea. Desde ahí, la apuesta por la reflexión sobre la práctica propicia la toma de conciencia acerca de algunos límites, obstáculos y potencialidades que emergen cuando se llevan a cabo procesos de innovación educativa, se exploran otras modalidades de enseñanza o se experimentan las posibilidades de si «otra enseñanza de la Antropología es posible».

Elisenda Ardèvol Piera, Francesca Bayre y Débora Lanzeni en «Los mundos del laberinto; la ficción etnográfica como recurso pedagógico» presentan un material interactivo que han creado para la Universitat Oberta de Catalunya (UOC), titulado «El camino Zen de la etnografía: los mundos del laberinto». La enseñanza de la etnografía que se realiza en entornos educativos presenciales, permite hasta cierto punto, que el profesorado trabaje con las actitudes, valores y respuestas emocionales que acompañan el conocimiento etnográfico; estos aspectos, que no forman parte del material lectivo, suelen ser transmitidos de forma tácita por la persona docente, generalmente a partir de anéc-

dotas de su propia experiencia de campo, incluyendo estas situaciones vividas mediante la expresión corporal y el tono emocional. El reto que plantean las autoras es cómo trasladar esta vivencia etnográfica en un entorno de enseñanza-aprendizaje virtual, en el cuál el alumnado no tiene un acceso directo y continuado a la oralidad, la expresión corporal y el tono emocional del profesorado. El recurso educativo que presentan es una ficción etnográfica creada para responder al reto de trabajar de forma integral las competencias metodológicas del trabajo de campo etnográfico, a partir de utilizar elementos de la narrativa digital, siguiendo a Robin (2006). La ficción está diseñada para que el alumnado pueda incorporar un conocimiento encarnado a través de la imaginación, la identificación y la proyección con personajes y situaciones ficcionales. Como recurso didáctico, propone experimentar con los fundamentos de la investigación etnográfica, trabajar la etnografía como perspectiva epistemológica y como encuentro cultural —en el sentido etnográfico de la expresión, como proceso transformador y cocreador de conocimiento- y de relación con los demás.

Desde la Universidade da Coruña (UDC), Carmen Lamela Viera presenta «La revisitación etnográfica. Lo que aprendemos del paso del tiempo», donde nos interpela sobre la riqueza que aporta el transcurso del tiempo al desarrollo de una perspectiva comparada. En este sentido, la revisitación como forma de análisis antropológico, y como exigencia disciplinar, no ocupa el lugar que merecería y la autora propone vías para hacer de la revisitación etnográfica una forma de paliar los relevos generacionales y las modas académicas que contravienen el carácter acumulativo y colectivo de la ciencia. Para ello se apoya, necesariamente, en una visión distinta a la que hoy predomina respecto a la «actualización» de la disciplina. No suscribe los grandes lemas de la modernización del saber académico ni de la transparencia como criterio de distinción, sospecha de todos ellos y advierte de las trampas de la métrica, por una parte, y de la tendencia a la homogeneización en cualquiera de sus expresiones a la hora de tratar la complejidad del contexto que nos ocupa, por la otra. El espacio europeo de educación superior, los procesos de confluencia y las organizaciones de los planes de estudio, con las modificaciones de los reglamentos de permanencia o convalidación, por ejemplo, son una muestra clara de ejes que vertebran la vida docente e investigadora en la universidad, la ubican

en las carreras académicas del profesorado y se transfieren, a modo de enseñanza fundamental, aunque no explícita, en las relaciones sociales de las aulas universitarias. El alumnado aprende la jerarquización de las dedicaciones y de las preferencias docentes, de la mano del profesorado interino que asume docencia en los Grados y de la mano del profesorado que no compite por tramos de investigación, disociados —como también advierte Lamela- de su valoración como docentes. Dicotomizados, los caminos de la docencia y la investigación se van percibiendo y experimentando, cada vez más, como caminos paralelos, diferenciados y separados, perdiendo así la posibilidad de alimentarse mutuamente y de ser transmitidos en su complementariedad a los nuevos estudiantes, cada año. Lamela considera la revisitación como una posibilidad al aprendizaje compartido de la Antropología en su estricto sensu, igual como lo serían las etnografías colaborativas.

> «La vida en común depende del comer juntos, y de ahí que todas las imágenes de aislamiento -que no de soledad- tengan algo perturbador. El pan, la sal, la fiesta, el duelo y la paz: de todo esto que se comparte depende la siempre difícil y precaria comunidad del nosotros» (Esquirol, 2017:8).

2.2. Impactos de la experiencia educativa en la universidad

En «Estudiar Antropología. Impactos personales, sociales y cotidianos», de Sara Molina, Hèlia Sangüesa y Consuelo Real del Institut Català d'Antropologia (ICA), nos hallamos ante una iniciativa creativa, independiente y libre, en términos de Noam Chomsky (2013), cuyo origen se vincula a las reflexiones llevadas a cabo en el seno de una asignatura universitaria que compartieron. En ese contexto de formación superior, se implicaron en el planteamiento de gobernanza compartida (*Ibid*, p. 128) que la asignatura proponía, y ello les permitió, posteriormente, seguirse vinculando como equipo al desarrollo de una iniciativa propia. El proyecto, en proceso de realización, se fragua a partir de algunas experiencias concretas, de cada una de sus autoras, con la diversidad y con la Antropología. Están viviendo un proceso de creación colaborativa cuyo objetivo es la difusión de la Antropología y su potencialidad para la comprensión del mundo y de su diversidad,

a un público joven. La complejidad de una iniciativa que se propone con carácter de aplicación del conocimiento antropológico implica un esfuerzo compartido relevante, tanto en lo relativo a la objetivación de sus experiencias personales para la creación de una narrativa singular que pueda divulgarse, como en relación a la colaboración y al compromiso, inherentes a los procesos de observación, escucha, interpretación y organización, que exige la creación de un recurso educativo. En este sentido, su propuesta es un desafío que bien puede pensarse ensartado en ese «impulso creativo» que, para Noam Chomsky (2005), ocuparía un lugar central en los procesos de aprendizaje. Al mismo tiempo, ofrece condiciones de posibilidad a la comprensión de la misma Antropología por parte de las nuevas generaciones.

Por su parte, Nadya Jaziri de la Universitat Autònoma de Barcelona (UAB) y la Universidad de Granada (UGR), en «Retos para la Antropología en clase», tiende un puente a la posibilidad de repensar algunos límites disciplinares en un formato accesible para trabajar en clase. La iniciativa emergió de su «impulso creativo» (Chomsky, 2005), e implicó un proceso de autoeducación como estudiante de Antropología. Jaziri desarrolló la propuesta de un juego basado en retos, para aplicarla en el marco de un Seminario de estudiantes. El Seminario profundizaba y debatía sobre la profesionalización de la Antropología, a medio camino entre el derecho a trabajar, la legitimidad de hacerlo como antropólogos y antropólogas y la ética profesional, en un mundo laboral marcado por la eficiencia de una flexibilidad perversa. Desde una perspectiva lúdica y reflexiva, la propuesta de Jaziri plantea una serie de dilemas, que podrían ser reales, y permiten compartir, a modo de lluvia de ideas, el repertorio de posibilidades que cada una de las personas participantes en el juego se atreva a formular. Así, tomar conciencia de lo que sí se puede aportar desde la Antropología y de lo que no, o de lo que se comparte con otros saberes, supuso un ejercicio muy significativo en ese contexto. Siguiendo a Noelia Enriz (2011), la autora recoge el sentido del juego como símbolo en la cultura y como experiencia transformadora de los sujetos y de los grupos, tanto por la interpelación a quiénes somos como por la posibilidad de crear conocimiento colectivo. Desde ahí, no estamos lejos de repensar el reto de jugar en términos de Carmen Lamela, como la generación de una narrativa coral o en mosaico o bien, como una experiencia para la

creación de propuestas innovadoras, sean las etnografías colaborativas o la revisitación etnográfica.

Resisto, luego existo

Finalmente, cabrá la distinción entre lo que se pretende y lo que ocurre, entre lo que se propone transmitir y lo que se aprende. La intencionalidad educativa pequeña, concreta, del detalle, de la salida fuera de las aulas, de la revisitación, de la concienciación mediante el juego, la ficción digital o la ilustración de historias, forma parte de un compromiso con el tiempo que nos está tocando vivir, desde la Antropología y para la Antropología, en procesos de colaboración de los saberes, orientados a la derrota de los hombres grises, a la creatividad y a los saltos fuera de los márgenes de lo posible. No tenemos el control sobre las pequeñas acciones, sobre las grandes reflexiones compartidas, sobre los impactos de un diálogo o las consecuencias de la amabilidad y las sonrisas. Tenemos contexto, comprendemos donde estamos y trabajamos para, desde ahí, encontrar caminos inciertos, sistematizarlos desde las miradas, la escucha y la acción. Desde el compromiso. Porque sí es posible una Antropología distinta en las aulas, crear conocimiento colectivo y organizar la resistencia.

> «Resistir en lo 'inactual' quiere decir situarse al margen, en la lateralidad, y proteger ahí la diferencia. [...] Lo inactual no consiste ni en la adhesión a los hechos, ni tampoco en la anticipación de lo óptimo, sino en lo imposible que el pasado, aun habiéndolo hecho imposible, protege. [...] Lo inactual es lateral, pero no retrocede fácilmente. [...] Vida, libertad y pensamiento se dan lateralmente. La libertad consiste en salir de la estadística hacia lo lateral capaz de crear, de resistir. La condición lateral se asemeja a la de los números primos en que no se deja dividir: precisamente porque no hay manera de partirlos, se juntan y engendran» (Esquirol, 2017:123-125).

Así que nos encontramos ante algunas iniciativas en la lateralidad, que apuntan necesariamente a la esperanza. Porque implican socialización de los saberes, actúan en situaciones únicas e inciertas y son generosas con las relaciones y la difusión del conocimiento. Caminan por entre las fisuras y las incoherencias que surgen en los procesos vitales

de las aulas, aunque estén ensartados en ese capitalismo académico y cognitivo. Son experiencias de supervivencia que informan de que existimos, resistimos y no transigimos con nuestras pasiones.

> «Uno no transige con sus pasiones. [...] Si un estudiante percibe que uno está un poco loco, poseído de alguna manera por aquello que enseña, es un primer paso. Quizá no esté de acuerdo; quizá se burle; pero escuchará: se trata del milagroso instante en que comienza a establecerse el diálogo con una pasión» (Steiner y Ladjali, 2005:115-116).

Bibliografía

Ardèvol, Elisenda, Bayre, Francesca y Lanzeni, Débora (2017) *El camino Zen de la etnografía: los mundos del laberinto*, Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya (UOC). Recuperado de http://materials.cv.uoc.edu/cdocent/PID_00240735/

Blondeau, Olivier *et al*. (2004) *Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Burawoy, Michael (2005) «Por una sociología pública», *Política y Sociedad*, 42(1): 197-225.

Cancela, Ekaitz (2020) «Ed-Tech, la apuesta privatizadora de la educación postcovid», *La marea*, 77: 10-18.

Collini, Stefan (2017) *Speaking of Universities: Arguments for a Better Future.* London-New York: Verso Books.

Chomsky, Noam (2013) «El trabajo académico, el asalto neoliberal a las universidades y cómo debería ser la educación superior», *Bajo el Volcán*, 13(21): 121-134.

Chomsky, Noam (2005 [2003]) *L'educació. La millor eina per formar persones lliures i amb criteri*. Barcelona: Columna.

Enriz, Noelia (2011) «Antropología y juego: apuntes para la reflexión», *Cuadernos de Antropología Social*, 34(1): 93-114.

Esquirol, Josep Maria (2005) *Uno mismo y los otros. De las experiencias existenciales a la interculturalidad*. Barcelona: Herder.

Esquirol, Josep Maria (2017 [2015]) *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*. Barcelona: Acantilado — Quaderns Crema.

Ferreiro, Xulio (2010) «Mercantilización y precarización del conocimiento: el proceso de Bolonia». En Traficantes de Sueños (Eds.) *La universidad en conflicto: capturas y fugas en el mercado global del saber*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Galcerán, Montserrat (2010) *La mercantilización de la universidad*, REIFOP, 13(2): 89-106.

Greenwood, Davydd y Levin, Morten (2008) «The reformed social sciences to reform the university: mission impossible?», *Learning and Teaching*, 1(1): 89-121.

Halffam, Williem y Radder, Hans (2015) «The Academic Manifesto: From an Occupied to a Public University», *Minerva*, 53(2): 165-187.

Lessig, Lawrence (2009) *El código 2.0*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Llanes, Rodrigo (2014) «Antropología, cultura y poder. Algunas notas sobre la obra de Sherry Ortner», *Bricolage*, 20: 42-49. Recuperado de https://revistabricolage.wordpress.com/2015/12/21/antropologia-cultura-y-poder-algunas-notas-sobre-la-obra-de-sherry-ortner/

Mayos, Gonçal (2013) «Cognitariado es precariado. El cambio en la sociedad del conocimiento turboglobalizada», *Cambio social y cooperación en el siglo XXI*, 2: 143-157.

Moulier-Boutang, Yann (2004) «Riqueza, propiedad, libertad y renta en el capitalismo cognitivo». En Blondeau, Olivier *et al*. *Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva*. Madrid: Traficantes de Sueños, pp. 107-128.

Mulhern, Francis (2020) «En la contaduría académica», *New Left Review*, 123: 121-140.

Ordine, Nuccio (2020) «Perder tiempo para ganarlo», *El País*, 5 de diciembre. Recuperado de https://elpais.com/opinion/2020-12-04/perder-tiempo-para-ganarlo.html

Ortner, Sherry A. (2015) «Sobre el neoliberalismo», *Antrópica*, 1(1): 126-135. Traducción de Rodrigo Llanes y Alina Horta.

Robin, Bernard (2006) «The educational uses of digital storytelling». En *Society for Information Technology & Teacher Education International Conference*. Waynesville, North Carolina: Association for the Advancement of Computing in Education (AACE), pp. 709-716.

Rodríguez, Emmanuel y Sánchez, Raúl (2004) «Prólogo. Entre el capitalismo cognitivo y el *Commonfare*». En Blondeau, Olivier *et al*. *Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva*. Madrid: Traficantes de Sueños, pp. 13-28.

Rullani, Enzo (2004) «El capitalismo cognitivo: ¿Un déjà-vu?». En Blondeau, Olivier *et al*. *Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva*. Madrid: Traficantes de Sueños, pp. 99-106.

Santos, Boaventura de Sousa (2007) *La universidad en el siglo XXI*. Bolivia: CIDES_UMSA, ASDI y Plural Editores.

Schön, Donald Alan (1992 [1987]). *La formación de profesionales reflexivos. Hacia un nuevo diseño de la enseñanza y el aprendizaje en las profesiones*. Barcelona/Madrid: Paidós/M.E.C.

Slaughter, Sheila y Leslie, Larry L. (1997) *Academic capitalism; politics, policies and the entrepreneurial university*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Sotolongo, Pedro Luís y Delgado, Carlos Jesús (2016) «La complejidad y el diálogo transdisciplinario de saberes», *Trans-Pasando Fronteras*, (10): 11-24. Recuperado de https://doi.org/10.18046/retf.i10.2631

Steiner, George y Ladjali, Cécile (2005 [2003]) *Elogio de la transmisión*. Madrid: Siruela.

Vallejo, Irene (2020) «Traficantes de tiempo», *El País Semanal*, domingo 6 de diciembre. Recuperado de https://elpais.com/elpais/2020/12/01/eps/1606827024_866229.html

RETOS PARA LA ANTROPOLOGÍA EN CLASE

Nadya Jaziri Arjona, Universitat Autònoma de Barcelona, Universidad de Granada, nadyajaziri@gmail.com

1. Ubiquémonos

Que la Antropología sea una carrera universitaria es una suerte, pero tenemos que valorar esa suerte. Estudiantes y docentes tenemos la responsabilidad de cuidar esta profesión que con tanto ahínco estimamos. Por ello, es preciso que nos la cuestionemos de vez en cuando. Y allí entran en juego tanto nuestros saberes como nuestros no-saberes: ¿A quién está llegando? ¿Dónde tiene cabida? ¿Para qué sirve? ¿Qué está deconstruyendo? ¿Y creando?

Y ya no es sólo el cuestionarse qué es la Antropología, sino el cómo la comunicamos. Es menester que el profesorado se reformule cómo está impartiendo sus conocimientos. Sobre todo, es importante que se reinvente y que sea capaz de transmitir la magia de la Antropología con delicadeza y profundidad. Intentar abarcarlo todo resulta un error que, a la larga, se mostrará en cómo los educandos comunican la Antropología tanto en las exposiciones orales como a sus conocidos.

Al ir finalizando el grado una se sigue cuestionando qué es la Antropología, pero, sobre todo, en qué ámbito laboral tiene cabida. Y estas preguntas no son individuales, sino que son compartidas por la clase entera en el cuarto curso del grado de Antropología Social y Cultural en la Universitat Autònoma de Barcelona (UAB). Por eso nos preocupamos y reflexionamos mucho en este curso sobre el mundo laboral antropológico y sobre los espacios en los que se nos ofrecen plazas para ser becarios/as.

En este caso concreto, se discutieron esas inquietudes en el VI Seminario de Estudiantes en Prácticas de Antropología Social y Cultural de la Universitat Autònoma de Barcelona (2019) y, el lema que enmarcó ese año el Seminario fue: ¿qué no sabemos del mundo laboral de la Antropología[16]?

2. Crisis de identidad

Esta asignatura ofreció el espacio y el tiempo adecuados para reflexionar y ofrecer respuestas a los planteamientos expuestos con anterioridad. Pero, sobre todo, despertó la duda de: y ahora, ¿qué? Dadas las circunstancias (la proximidad de querer adentrarse al mundo laboral), la autora de esta comunicación vivió una revelación tanto académica como personal.

Desde el primer año de carrera se nos había reiterado una y otra vez que la Antropología es holística y que puede adentrarse hasta los más recónditos, difíciles, invisibles, bellos y oscuros rincones. Pero, una vez que se observaba el panorama laboral, pareciera que esto no es tan cabal. ¿Dónde y en qué trabajan las y los antropólogas y antropólogos si no es en o para la Academia? ¿Qué hacemos fuera de las paredes de ésta? Y dentro ¿qué nos enseñan en relación a lo laboral?

De la curiosidad nació la búsqueda por descubrir qué le falta a la profesión que tanto nos gusta, qué podríamos hacer al respecto y qué es lo que ya existe. En la madurez de acabar el grado y bajo la apertura del naciente perfil de antropóloga surgió la necesidad de incluir en el Seminario unos juegos para reflexionar. Unos retos que hicieran vibrar tanto a profesionales antropológicos/as como a estudiantes o personas curiosas por saber quiénes somos. La pregunta que impulsó la dinámica fue la siguiente: ¿puede la Antropología abarcarlo todo?

16 Puede consultarse: Clua y Soto (2018); Soto (2019, 2020) y Soto, Giménez y Díez (2014a, 2014b).

3. El reto

La propuesta para el día del Seminario fue explorar la manera en la que comunicamos, aprendemos, sentimos y aplicamos la Antropología a través de una dinámica que plantea retos sobre diferentes situaciones posibles de la vida cotidiana.

La inspiración provino del propio panorama laboral. Es decir, hay muchas/os profesionales que quieren dedicarse a la Antropología más allá de la Academia, pero la escasez de demanda o comprensión sobre qué es la Antropología y sus profesionales hace que tengan que esforzarse en hacerse valer o que incluso tengan que inventarse sus propios trabajos. De ahí la invención de los retos que, al fin y al cabo, son conflictos y oportunidades del día a día.

La intención de la dinámica es explorar la mirada antropológica, sus límites y contacto con otras disciplinas, además de servir como ejercicio educativo, ya que puede facilitar, aunque de manera hipotética, la posible aportación intelectual teórica y/o práctica tanto a nivel individual como grupal de las personas participantes en el juego.

A través de la dinámica se activa la maquinaria de lo aprendido por tratarse de un simulacro que representa la espontaneidad, creatividad, análisis y peticiones a las que se enfrenta la Antropología. Además, aboga por su consecuente profunda reflexión -que ha de ser tratada con el diálogo y debate que se merece-, reformulando y canalizando así lo aprendido para cuestionarnos nuestros saberes y no-saberes.

3.1. ¡A jugar!

La experiencia tuvo lugar en la Sala de Grados de la Facultad de Filosofía y Letras de la UAB el día del Seminario, al que asistieron algo más de treinta personas que, en su gran mayoría, pertenecían al mundo antropológico. Recordemos que el lema era «¿qué no sabemos del mundo laboral de la Antropología?»

El grupo-clase había enfocado el Seminario bajo la clásica pregunta de algún familiar que dice: «nena, pero con eso ¿de qué trabajarás?» Así, esta dinámica trataba de explicar al familiar en qué consistía su

nuevo trabajo como antropóloga o antropólogo. Esto fue un detonante que elevó los retos al humor y propició las risas.

Para realizar la dinámica se dividió a los/as asistentes en cuatro grupos, se repartieron los retos equitativamente y, tras la lectura de los retos, estos grupos debatieron durante un tiempo estipulado de diez minutos sobre la posible respuesta a la pregunta formulada. Para dar con una potencial respuesta, dentro de los grupos se asumieron diversos roles para intentar comprender los diferentes perfiles mencionados en el problema planteado.

La segunda parte de la dinámica consistía en exponer las respuestas de los escenarios planteados. Los grupos tuvieron, como se ha dicho, un tiempo limitado para debatir, pero también para comunicar el resultado con palabras que el/la familiar pudiera entender. Es decir, sin utilizar tecnicismos de la Academia. Si se hubiera dispuesto de una clase entera o más días durante el curso, se podría haber discutido más exhaustivamente el resultado con las opiniones del resto de grupos.

No obstante, es importante resaltar que todas las respuestas provenían de sus conocimientos. En resumen, durante la dinámica no se podía consultar ningún texto o dispositivo electrónico, únicamente se utilizó el propio saber.

3.2. Algunos ejemplos

- Un parque natural en Extremadura quiere crear una nueva ruta de senderismo que pasaría cerca de una dehesa donde pastan cerdos, unas piscinas naturales y, además, uniría a tres pueblos. Para ello piden la ayuda de un/a antropólogo/a. ¿Cómo podemos ayudar?
- Un desastre natural ha causado graves daños en un pueblo manchego. Se piden voluntarios y voluntarias para ofrecer ayuda humanitaria. ¿Iríamos?
- Una cantante famosa quiere hacer una canción dedicada a la infancia migrante y sus vulneraciones. ¿Qué idea podemos ofrecer respecto a la letra y el vídeo?
- Una granja-escuela de Vigo tiene problemas con el pony y las ovejas cada vez que pasan los/as niños/as porque los animales

se alborotan y pretenden hacerse daño. No saben por qué y el problema se agrava, ¿qué podría aportar la Antropología en esta situación?

- Una pareja murciana se ha instalado en Mumbai (India) hace unos años. Se dedican a bailar swing y quieren montar una escuela de baile. Tienen mucho dinero y, ya de paso, les gustaría que en una discoteca famosa de allí dedicara un día al swing. Nos pagan para antropologizar la propuesta, ¿qué hacemos?
- Una clínica dental asturiana quiere contratar antropólogos/as en sus clínicas para tratar de dar solución al «miedo a los/as dentistas». ¿Aceptamos el reto?
- Un pueblo pequeño de Aragón empieza a enfermar desde que el puente que lo conectaba con el siguiente pueblo se derrumbó. Las conexiones entre vecinos/as se ha ido perdiendo y ya casi parece que ni hablan el mismo idioma… ¿Hay algo que podamos hacer?
- El Ayuntamiento de Málaga y un arquitecto quieren construir un monumento en la playa con motivo de las muertes de migrantes en el Mediterráneo. ¿Qué tiene la Antropología que decir aquí?
- Han encarcelado a unos activistas ecológicos por manifestarse en una marcha pacífica en Salamanca reivindicando que se usen únicamente bicicletas para desplazarse. Ahora la población se ha dividido entre exigentes de su liberación y simpatizantes de su encierro. ¿Cuánto de Antropología hay aquí?
- Una joyería de Pamplona quiere hacer una colección inspirada en África, no especifica nada más, pero nos buscan. ¿Vamos?
- Un virus se ha expandido por el planeta. ¿Cómo actuamos?
- Un jardín botánico quiere hacer una sección que se llame «así respiran en Asia» (pero con todos los continentes). La idea es mostrar a los/as visitantes qué huelen las personas de cada continente. ¿Cómo empleamos la Antropología en este caso?
- Un colegio entero de Finlandia empieza a utilizar al caga-tío en lugar de Papá Noel en sus representaciones de la Navidad, mientras que en Catalunya se deja al caga-tío de lado para ha-

blar sólo de Papá Noel. ¿Qué está pasando? ¿Por qué y cómo ocurre esto?

- Un restaurante chino donde sólo se comen insectos situado en el barrio de Malasaña está a punto de quebrar, pero la propietaria no quiere terminar con el negocio. ¿Cómo podemos ayudarle a que prospere?
- Acaba de haber un atentado terrorista. ¿Cuál sería el papel de la Antropología en esta situación?

3.3. Y todo esto, ¿para qué?

A través de estos retos la Antropología queda cuestionada y en un limbo entre una posible respuesta y el silencio. ¿Por qué? Porque esta dinámica propone relacionar la Antropología con el juego para sacar tanto del alumnado como del profesorado la espontaneidad de lo que ocurre en los encuentros sociales.

La cultura tiene unas normas y unos encuentros sociales concretos, pero no siempre sucede lo que está establecido, lo que debería pasar. Y este es el objetivo de estos retos: enfrentar a la Antropología con ideas y situaciones ordinarias, pero también con ideas y situaciones extraordinarias.

La Antropología no se encuentra únicamente dentro de la Academia. Si bien es cierto que es en la Academia donde se transmite a las mentes, es en el día a día, en la espontaneidad de la vida social donde tiene lugar.

Por eso es importante que en la Academia se plantee por dónde fluye la Antropología a través de sus paredes, dónde se aplica en la cotidianeidad, para qué es necesaria, cuántas especialidades puede haber… Pero, lo más importante a destacar es que hay veces que, por muy holística y caleidoscópica que sea la Antropología, no siempre tiene algo que decir.

Hay momentos, encuentros y peticiones en los que hay perfiles más adecuados y preparados para ejercer ciertas acciones (como la situación de la granja-escuela en Vigo) y, en estos casos, la Antropología habría de servir como una mirada más. No siempre será la voz a la que

hay que escuchar, ya que, quizás en ese instante, debería servir más de apoyo.

¿Para qué tratar de resolver los retos? En el contexto del Seminario, gracias a las aportaciones de profesionales, recién estrenados/as antropólogos/as y los retos, aprendimos que hay trabajos para la Antropología, pero, sobre todo, que la mayoría no vienen dados, sino que hay que inventarlos (tecno-antropología, rutas antropológicas, consultorías).

Tratar de resolver los retos descubrió que se necesita la interdisciplinariedad porque la Antropología se alimenta de relaciones y por eso necesita de otros puntos de vista para ser. No hay una Antropología única, ni una única manera de resolver un reto, por ello, cada persona va encontrando su particular manera de sentir, hacer y ser Antropología.

Transmitir la Antropología a través de juegos y jugar con ella es gratificante tanto a nivel intelectual como a nivel ocioso. Esta dinámica sirve para proponer un cambio en la manera en la que educamos esta ciencia. Podría haberse puesto a prueba en el aula, pero, al no ser lo clásicamente académico, resultó ser algo extraordinario, cuando podría ser algo ordinario.

En el último año del grado ya hay conocimientos suficientes en las mentes estudiantes, ¿por qué no hacer varios simulacros? Como se ha expuesto con anterioridad, hay momentos en los que se gana (presencia necesaria) y momentos en los que se pierde (mejor abstenerse). A través de los retos el alumnado va haciéndose a la idea de qué se le da mejor, con qué tipo de personalidades trabaja con más dinamismo y dónde se lo pasa mejor, dónde puede expresarse a gusto. Se descubre cómo siente y aplica cada estudiante la Antropología, cómo debate el grupo para encontrar una posible solución y qué relaciones se proponen con otras Antropologías y disciplinas.

Puede también ser una preparación para la ceguera que supone salir de la academia (escasa oferta laboral), pero, de igual manera, puede fomentar la ilusión por terminar la carrera tratando de ejercer verdaderamente como antropólogos y antropólogas. Quizás hasta motive para seguir insistiendo en el mundo laboral creando nuestros propios trabajos si no nos los ofrecen. Debemos aprender a saber ofrecer nues-

tros servicios, hacer ver que esta ciencia es necesaria, que tiene algo que decir, pero que está aprendiendo cuándo.

4. Antropología y juego

Los juegos son un símbolo en la cultura y una experiencia tanto transformadora de los sujetos como del grupo porque son una expresión de la libertad (Enriz, 2011). Cuando jugamos de verdad concentramos los conocimientos, las habilidades y el cuidado en demostrarnos a nosotras/os mismas/os que somos capaces de algo. Disponemos toda nuestra atención en tratar de dar con la respuesta, con la estrategia escondida que da pie a jugar.

Aún con todo, nuestra concentración ha de estar ligada con la honestidad y abierta a la susceptibilidad con la que se produce un cambio en el que tendremos que ampliar nuestra perspectiva. Tiene que estar amparada por la lealtad a las reglas y el respeto por el juego que, queramos o no, saca a la luz cómo somos, cómo actuamos para resolver retos.

Pero también aprendemos que, a veces, aunque seamos capaces de aceptar los retos, no lo somos para descifrarlos. Si jugamos de corazón podemos incluso llegar a reconocer cuándo somos prescindibles, cuándo es mejor alejarnos y observar cómo se resuelve la partida.

Cuando jugamos nos mezclamos, no para desaparecer sino para disolvernos con ahínco en ese reto constante que es descubrir quiénes somos. Cada persona por la que ha corrido entre sus venas la Antropología en algún momento de su vida encuentra su individual y particular forma de devolverla al mundo. Por eso las y los profesores deben reinventarse con cada generación siguiente, para motivar a ésta en cómo comunican la Antropología. Muchas veces ésta no reside en nuestros trabajos, pero forma parte de nuestras palabras y de cómo las transmitimos tanto en las exposiciones orales como a nuestras/os conocidas/os.

En este Seminario tuvimos la oportunidad de jugar con nuestra particular manera de entender la Antropología. ¡Hasta la llegamos a convertir en un juego! Un juego en el que, aparte de pasarlo bien, per-

mitió que emergieran diversas maneras de escucharse, pronunciarse y respetarse. Fue posible porque se nos planteó la posibilidad de ser creativas/os, además de que hubo un gran apoyo por parte de la profesora, que no sólo nos dejó jugar, sino que también quiso jugar.

Fue un juego que creamos toda la clase en conjunto, ya que participó entera. Y es gratificante poder acabar la carrera siendo conscientes de que, por unos instantes, las risas se transformaron en conocimiento. Porque en este reto que es desentrañar la Antropología y cómo transmitirla pueden jugar todas aquellas personas que enseñan o están aprendiendo esta ciencia.

Bibliografía

Clua, M. y Soto, P. (2018). «Els seminaris de pràctiques com a contextos col.laboratius i de coaprenentatge», *Revista CIDUI*, nº.4;

Enriz, N. (2011). «Antropología y juego: apuntes para la reflexión», *Cuadernos de Antropología Social*, 34(1), 93 — 114.

Soto, P. (2019). Seminario de Prácticas Externas. (Guía Docente). Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra, España. Depósito Digital de Documentos. Recuperado de https://ddd.uab.cat/pub/procur/2019-20/g101254a2019-20iSPA.pdf

Soto, P. (2014). «El diálogo es posible. Entidades, estudiantes y academia ante la antropología en el mundo laboral: el caso de las prácticas en el Grado de Antropología Social y Cultural de la Universitat Autònoma de Barcelona», En *Periferias, fronteras y diálogos. Actas del XIII Congreso de Antropología de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español*. (pp. 5130-5151). Tarragona: Publicacions de la URV - Universitat Rovira i Virgili. Recuperado de: http://digital.publicacionsurv.cat/index.php/purv/catalog/book/123

Soto, P., Giménez, C. y Díez, C. (2014a). «Entre las exigencias disciplinares y las exigencias laborales. Diálogos, límites e identidad profesional en la formación de antropólogos y antropólogas en España», En *Periferias, fronteras y diálogos. Actas del XIII Congreso de Antropología de la Federación de Asociaciones de Antropología*

del Estado Español. (pp. 4995-5007). Tarragona: Publicacions de la URV - Universitat Rovira i Virgili. Recuperado de: http://digital.publicacionsurv.cat/index.php/purv/catalog/book/123

Soto, P. (2020). «Una experiencia de aprendizaje colaborativo: Los seminarios de estudiantes en prácticas de antropología social», en Maximiliano Rúa (coord.) *El aprendizaje de la antropología en la universidad: entre la creación y la experimentación*. Buenos Aires: UBA — Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras (en prensa).

LA REVISITACIÓN ETNOGRÁFICA. LO QUE APRENDEMOS DEL PASO DEL TIEMPO

Carmen Lamela. Universidade da Coruña, lamela@udc.es

El objetivo central de esta comunicación es promover las llamadas «revisitaciones etnográficas» como herramienta académica para la enseñanza y avance del conocimiento antropológico en cuanto vía de sistematización de un análisis comparado centrado en los cambios temporales, o en el mero transcurso del tiempo como hecho social. Además, aunque en la historia de la disciplina las revisitaciones han dado pie a no pocas guerras académicas de dudosa utilidad, aquí pretendo celebrar sus virtudes; destacando, entre ellas, que representan una forma de continuidad reflexiva que podría paliar los relevos generacionales y las modas académicas que contravienen el carácter acumulativo y colectivo de la ciencia.

Me gustaría estar equivocada, pero creo que mi propuesta se apoya en una visión distinta a la que hoy predomina respecto a la «actualización» de la disciplina. En todo caso, para poder defender el posible mérito de mi aportación, considero necesario, en primer lugar, una adecuada contextualización del problema. Con esto me refiero a que, en cuanto propuesta, tiene su sentido como respuesta a unos retos y a una situación que le dan un sentido específico. Podría contextualizar la propuesta desde distintas perspectivas. Por ejemplo, podría optar por situarla como respuesta al más amplio proceso que vulgarmente conocemos o denominamos como «proceso de Bolonia». Sin embargo, descarto partir de semejante marco de análisis por muy distintas y buenas razones. En primer lugar, porque a estas alturas de la historia, creo que la mayoría de los que nos dedicamos a la docencia universitaria sabemos que Bolonia puede significar cosas tan distintas que

asumirlo como un contexto general desvirtúa substancialmente la realidad, o me obligaría a dedicar mucho tiempo a especificar a qué concretamente del proceso me refiero, especialmente teniendo en cuenta que la diversidad de factores que comprende no suman o no tienden a una misma dirección sino que incluso se contradicen o anulan entre sí. También me resisto especialmente a contextualizar mi propuesta en función del marco Bolonia por temor a que adquiera un cariz especialmente pedagógico, a modo de un «*know how*» consensuado sobre las competencias vinculadas al conocimiento antropológico. Reconozco que, en cierta forma, mi propuesta puede leerse en esa línea; pero, desde luego, no es la inspiración de base; para empezar, debido a que no estoy apenas formada en esa lógica pedagógica que tiene sus propio y extenso campo de actuación.

Ahora bien, reconozco que algunas de las dinámicas que tienen mayor protagonismo en ese *totum revolutum* que llamamos proceso de Bolonia merecen ser destacadas en la contextualización de mi propuesta. Así, por ejemplo, me parece importante que en la búsqueda de la convergencia para definir un Espacio Europeo de Educación Superior se desarrollara un potente sistema de monitorización de la enseñanza universitaria a través de indicadores que cifran el éxito en adquirir un título en un tiempo limitado y corto, con el consecuente distanciamiento entre lo que se valora de la docencia y lo que se valora de la investigación científica. Un buen ejemplo de esta dinámica, en el caso español, es la incorporación de títulos de masters previos a los programas de doctorado, los cuales pueden quedar, al menos como opción, como cáscaras vacías de contenido académico, si bien garantizan el acceso a los recursos de la universidad, a un seguro escolar, al potencial de concursar a becas públicas, y el acceso a un académico que actuará como director y vínculo clave para la conformación de un tribunal que tendrá a bien conceder el título de doctor al alumno. Se asume como ideal que hacerse con un doctorado lleve unos dos años de trabajo de investigación, lo que en comparación con el sistema previo tiene la consecuencia lógica de que la demostración y provecho de la capacidad investigadora, si la hubiese, se desplace al llamado periodo «postdoctoral». Los méritos valorados para concursar (ya no obtener) las mejores becas y contratos de investigación del periodo postdoctoral, poco tienen que ver con las prácticas y la filosofía desar-

rollada para la eficacia de la enseñanza universitaria. De hecho, se podría decir que los logros en la carrera investigadora exigen un tiempo y unas prioridades reñidas con el compromiso docente; hasta el punto de que abiertamente se reconoce ya de forma oficiosa al contemplarlo como una diferencia sobre la que se podría legislar. En honor a la verdad, esa tensión entre la dedicación a la enseñanza y a la investigación es una queja muy vieja. Lo que me parece más específico de la era post-Bolonia es el grado en que los indicadores y el sistema empleados para evaluar la calidad de la enseñanza universitaria son ajenos a la valoración de los méritos de investigación. Ello facilita, tal vez como mejor opción, la doble cara del joven profesor universitario que ejerce como burócrata docente en el aula, mientras reserva sus energías e inspiración académica para su actividad investigadora. Mientras tanto, el alumnado al uso sabrá con mayor exactitud lo que tiene que hacer y demostrar para ser aprobado, pero quedará al margen de la experiencia y del razonamiento científico vinculado a hacer preguntas que aún no tienen respuestas y a trabajar desde el error y la incertidumbre.

Rescato de la denuncia del proceso de Bolonia el aspecto apuntado como uno de los ángulos clave de la contextualización de mi propuesta, pero desde una perspectiva más amplia que no se limita a la tramitación de los convenios que atañen a la Unión Europea y a otros países colaboradores. En efecto, la gestión de la enseñanza universitaria a través de procesos de evaluación sustentados sobre indicadores que, en principio, permiten la comparabilidad entre titulaciones, instituciones y su evolución en el tiempo, es un proceso que se viene desarrollando en el sistema de enseñanza superior occidental también al margen de la conformación del EEES. Creo que los términos más adecuados para dar cuenta de esta dimensión contextual es el de la progresiva cuantificación de la vida social. Para explicar de forma concisa a lo que me refiero con estos términos, sigo aquí, a grandes rasgos, el reciente artículo de Mennicken y Espeland (2019), publicado en el *Annual Review of Sociology*.

Como definición formal de «cuantificación», nos vale la «comparación de diferentes elementos a través de una misma métrica» (Mennicken y Espeland, 2019: 225); lo que lleva consigo otros tres procesos: (1) la clasificación que remite a convenciones consensuadas sobre lo

que puede medirse conjuntamente o de la misma forma; (2) la medición o asignación de una magnitud aplicando un instrumento que trabaja con unidades estándar acordadas sobre una clasificación, y (3) la elaboración de operaciones estadísticas y matemáticas (índices, ratios, etc.) que se generan desde la medición y luego adquieren «vida propia» —por virtud de una dinámica de «*data inertia*» (Merry, 2016)-- para el mantenimiento acrítico de la «sociedad auditada» (Power, 2010 y 2007). Ahora bien, la expresión de esta tendencia es heterogénea y adquiere sus rasgos particulares para cada ámbito de la vida social. Así, por ejemplo, la progresiva cuantificación de la evaluación de la calidad democrática de los países y las instituciones se expresa a través de marcos interpretativos distintos a los que operan en la cuantificación del comportamiento y gestión económica eficiente. El estudio de la cuantificación de la gestión y valoración de la calidad de la educación universitaria se ha vinculado especialmente a esa lógica economicista que nos remite al término de «capitalismo académico». Entre sus muchas expresiones está conceder cada vez más poder de decisión en el ámbito académico a los «managers» o gestores, priorizar la eficiencia competitiva como un objetivo legítimo, y convertir al alumnado en un cliente que dará cuenta de su satisfacción con los servicios que le ofrece la institución (Espeland y Sauder, 2016).

Los indicadores y rankings manejados son compartidos por todos los agentes implicados (alumnado, profesorado, profesionales, autoridades académicas, políticos, etc.), conformándose como un consenso sobre lo que significa un buen o mal desarrollo de la enseñanza universitaria, y la guía de actuación respecto a muchas situaciones vinculadas al indicador-objetivo. Por ejemplo, si hay que reducir el tiempo medio en el que se finaliza la carrera, se puede detectar que hay que bajar la proporción de «no presentados» de algunas asignaturas, o puede convenir ampliar las posibilidades de convalidación con otras asignaturas de otras áreas de conocimiento, o relajar las condiciones para la defensa del trabajo fin de grado, etc. Solo el gestor académico que se convierte en el experto a cargo conoce con detalle la complejidad y los trucos de los indicadores; pero, en principio, los números se hacen públicos y pueden ser objeto de promoción o marketing de la institución; lo que hace al «cliente» sentirse en control de sus decisiones en torno a la carrera que elegirá, y hasta armado de criterios que le

facilitarán contemplar también la opción de la educación privada. Incluso limitándonos al ámbito de lo público, la comparabilidad posible a través de estos indicadores se convierte en estado de permanente competencia entre instituciones y entre colegas sobre unos mismos criterios. Se reduce la diversidad posible de evaluaciones que remitan a objetivos alternativos o a distintos nichos de valor.

¿Pero podría ser de otra manera? Berman y Hirschman (2018) nos recuerdan que, en contraste, lo que suele orientar la elección y el reconocimiento de los programas de doctorado es la presencia de determinados académicos o programas de investigación que destacan sobre temas o metodologías concretas, dejando margen para una diversidad de intereses que no se someten a una misma métrica homogenizadora. En mi opinión, se trata de una opinión optimista que apenas se expresa en el caso español. Buena evidencia de mi denuncia la encontramos explorando las páginas webs actuales de las universidades, facultades y departamentos universitarios del estado. No voy a negar que la información esté ahí. En mi universidad es incluso pública la consulta del Plan de Ordenación Docente de todo el profesorado y de cada título. Pero en la gran mayoría de las webs universitarias institucionales, la cara pública de la web diseñada para el visitante resalta elementos de prestigio y de imagen de marca que prescinden casi por completo de su cuadro de docentes. Pero hay una cara más siniestra aún de esta alternativa, precisamente cuando funciona. Paradójicamente, contribuye aún más precisamente a la desvinculación entre investigación y docencia. Así se recoge en un informe reciente de la *European Association of Social Anthropologists* (Fotta *et al*, 2020). Cuando una universidad o un departamento cuenta entre sus recursos con profesores de especial prestigio académico, los retira del aula para rentabilizarlos en las tareas de investigación, reales o promocionales. En el aula, son sustituidos por el precariado académico.

Ya refiriéndome al contexto más inmediato y concreto que inspira esta comunicación, debo reconocer que es la continuación natural del panel y mesa redonda que organicé conjuntamente con María Cátedra y Pedro Tomé para el congreso de la International *Society for Ethnology and Folklore* (SIEF) celebrado en Santiago de Compostela en abril de

2019. Se tituló *Ethnographies revisited: the test of time*. María Cátedra y Pedro Tomé impartieron también sus ponencias, junto con las de Jorge Freitas Branco, Dolors Comas-d'Argemir, Nieves Herrero, y Francisco Araujo.

La filosofía del panel respondía a reconocer la sólida tradición que representa en la antropología la práctica de revisar etnografías realizadas décadas antes, como una especie de género literario al que podemos llamar «etnografías revisitadas». Al mismo tiempo, reconocíamos la diversidad de modalidades, así como las conmociones que han representado en su historia académica y su papel como experiencia catártica en algunos casos en los que es el propio antropólogo el que regresa al campo para hacer frente a lo que fueron sus observaciones y también a sus antiguos informantes. No obstante, buscábamos destacar cómo la revisitación de los lugares etnografiados es también una forma de dar cuenta de las transformaciones locales y globales experimentadas, una manera de explorar lo que ha sucedido desde aquella primera etnografía, también en el sentido académico de los conceptos y teorías que fueron adecuados para el análisis de los hechos. Queríamos darles a nuestros ponentes la oportunidad de reflexionar especialmente en dicho sentido: la revisitación como narración de la historia de un lugar que ha sido objeto persistente de observación y análisis antropológico; y tal vez inspirando así – ¿por qué no? – a la realización de más trabajo de replicación etnográfica que permita cierto avance académico colectivo.

En la práctica, como era de esperar, cada intervención tuvo su propia inspiración y no fue tan evidente identificar un mismo hilo conductor respecto a lo que representa la revisitación para los autores. En todo caso, releyendo ahora mis apuntes, creo reconocer un énfasis no previsto sobre cómo el marco institucional condiciona la realización del campo y de los resultados. Pero no quiero menospreciar la riqueza de esos trabajos resolviendo en dos o tres frases la aportación de cada ponente (además de que espero poder leer esas intervenciones publicadas). En cambio, para entrar ya en el corazón de esta comunicación, debo detenerme en la ponencia de María Cátedra.

María Cátedra evitó a toda costa «revisitar» su propio trabajo por una razón bastante evidente: ¿cuántas veces puede uno reflexionar

desde la distancia sobre lo hecho y lo dicho? En efecto, al revisar sus publicaciones se constatará que Cátedra destaca por hacer explícitas las condiciones de su trabajo de campo y añadir reflexión sobre lo dicho desde la distancia temporal. Podría decirse que es una convicción que caracteriza su trabajo. De hecho, ya en la introducción a la colección de artículos publicados por el CIS en 1989, la autora se permite recomendar lo que me gustaría asumir también aquí como una de las principales recomendaciones que se desprenden de mi propuesta. La cito:

> … la publicación de estos artículos ha sido sosegada, pausada y pensada, elaborando el material, analizándolo con paciencia y reescribiendo con mucho esfuerzo y cierto puritanismo por mi parte… Sin ánimo de justificar mi lentitud ni patrocinar tal actitud, pienso que merece la pena detenerse en este aspecto. Creo que hay demasiado trabajo publicado muy poco elaborado, muy apresurado, atendiendo más a necesidades coyunturales que a la madurez del pensamiento sobre el tema. Y el tema son seres humanos. Me estoy refiriendo concretamente —y es evidente—a la responsabilidad ética del investigador en ciencias sociales que no sólo incluye, como frecuentemente se piensa, el requisito de no pertenecer a la CIA… (Cátedra, 1989: viii).

Si. Hoy se escucha más el alegato de motivos éticos para que las editoriales publiquen con mayor rapidez. Hace 30 años se cuestionaba el sentido ético de la celeridad.

Pero aquí estoy utilizando el término de «revisitación» en su sentido más laxo. María Cátedra nunca «revisitó» su trabajo con los vaqueiros en el sentido más estricto que implica volver a hacer trabajo de campo en la misma «comunidad» en la que se realizó tiempo atrás. Por eso su aportación en el panel de SIEF tuvo el mérito necesario de partir de una aclaración sobre la diversidad de formas que adquieren las revisitaciones etnográficas, ilustrada con ejemplos de la historia de la antropología.

El punto de partida es el artículo de Michael Burawoy, «Revisits: An Outline of a Theory of Reflexive Ethnography» (2003). Publicado en el *American Sociological Review*, buena parte del artículo parece dirigido a convencer a los «sociólogos-etnógrafos» a que hagan como los antropólogos y se dediquen a la revisitación etnográfica. A dia de

hoy, esa comparación entre sociólogos-etnógrafos y antropólogos resulta un tanto artificiosa (o poco relevante para lo que aquí nos ocupa), y la recomendación valdría para todos porque, a pesar de su loa a la valentía reflexiva de la antropología, prácticamente todos los ejemplos que nos ofrece Burawoy sobre esas etnografías revisitadas son vividas con bastante rivalidad por las partes implicadas. En el mismo artículo, Burawoy hace una propuesta muy razonable de distinguir entre revisitaciones etnográficas (les llama concretamente «*focused revisits*») y «reanálisis» (sin campo), «actualizaciones» (sumar datos y evidencias al caso) y «replicaciones» etnográficas (que buscan corroborar semejanzas entre evidencias, evitando problemas teóricos y epistemológicos mayores). Correcto y convincente, aunque seguramente, con poco que le dediquemos al tema, se nos ocurrirían muchas otras formas y criterios para distinguir otros tipos. Pero la propuesta más interesante del artículo de Burawoy que dio sentido al panel que lanzamos en el congreso SIEF es su distinción entre las cuatro dimensiones[17] que pueden explicar las diferencias entre la etnografía original y la revisitada y la propuesta de analizar los cambios en las variables comprendidas en estas cuatro dimensiones a lo largo del tiempo para alcanzar lo que sería el ideal de un conocimiento etnográfico reflexivo.

Ya dije que el artículo e Burawoy está lleno de casos que presenta como ejemplos de revisitaciones etnográficas que han resultado en grandes polémicas y también en toma de conciencia sobre dilemas epistemológicos con los que hay que vivir. La ponencia de Cátedra terminó con un ejemplo que en su momento fue resuelto pacíficamente con una fórmula magistral: transparencia y diálogo. Y lo que es más interesante a día de hoy: no por haber llegado a una explicación (no digo solución o respuesta) consensuada, tuvo poca relevancia teórica. Estamos hablando de la discordancia entre los datos recogidos sobre la población de las islas Truk por Ward Goodenough y J.L. Fischer,

17 Las cuatro dimensiones son (1) las condiciones del investigador como observador participante, (2) el marco teórico desde el que se parte, (3) los procesos internos relacionados con el lugar que se estudia, y (4) los procesos externos o contexto más amplio del lugar o hechos estudiados. El énfasis en la primera y segunda dimensión sugiere una perspectiva constructivista. El énfasis en la tercera y cuarta, nos lleva hacia una interpretación más realista, en términos de Burawoy.

dando pie a un interesante debate sobre cómo trabajar con las categorías *emic* y su repercusión en la antropología del parentesco.

La propuesta de trabajar sobre etnografías previas para hacer una comparativa con una situación posterior que nos ayude a comprender la evolución histórica de nuestro objeto de estudio y los condicionantes que pudieron limitar el alcance de la investigación en el tiempo-uno, se puede hacer con mayor o menor profundidad y compromiso; se puede hacer bien y se puede hacer mal, como todo. Pero el intento y la dificultad implican una ética de trabajo que pide que el antropólogo sea riguroso y generoso con sus datos y con su metodología. «Transparencia» es uno de los grandes mantras actuales, no solo en la política sino muy especialmente en el campo de la ciencia. Resulta verdaderamente inquietante que en estos tiempos de la pandemia el clamor popular confronte los defectos de la política con las virtudes del conocimiento científico y técnico, justo cuando el campo de la «ciencia y tecnología» está viviendo una auténtica crisis reclamando mayor transparencia y mayores facilidades para replicar tantas verdades consensuadas por tradición e intereses económicos (Freese y Peterson, 2017). Pero aquí procede también otra vuelta de tuerca que me obliga a matizar lo dicho: la transparencia puede esconder muchas cosas.

Con el sugerente título de «The Tyranny of Transparency», Marilyn Strathern nos recuerda que la transparencia es el sostén de la sociedad auditada aplicada al ámbito de la educación superior, y nos insta a preguntarnos: ¿qué esconde la visibilidad? En breve, la transparencia convertida en indicadores inmutables cuya construcción y aplicación requiere de un conocimiento y unas decisiones «técnicas» que no se hacen explícitas ni públicas, es una estrategia, es un arma; o en el mejor de los casos, simplemente un obstáculo para el conocimiento.

Hecha la advertencia, retomo la propuesta de defender la revisitación etnográfica y reflexiva como herramienta clave para la enseñanza de la antropología desde otro punto de vista más humilde. Se gana mucho con solo intentarlo porque la ética que lleva implícita no es solo de rigurosidad y apertura sobre el proceso de investigación sino también la conciencia sobre la ineludible indeterminación de la historia, sobre una ciencia que avanza necesariamente desde la duda constante, y la receptividad a contemplar respuestas y preguntas alternativas a través

del intercambio y contraste de ideas. Y hasta es práctico (seguro que esto se ha dicho también en lenguaje de «competencias transversales»). Para terminar, quiero dedicar algo más a esta última reflexión sobre la revisitación como herramienta pedagógica y su relación con el proceso de investigación en colaboración.

Justo antes de la pandemia, estaba trabajando con el doctorando Jean-Manuel Lonzoy una comunicación que titulamos «El conocimiento coral y sus enemigos» para presentarla en la octava *Ethnography and Qualitative Research Conference* que se iba a celebrar en junio del 2020 en Bérgamo, concretamente en un panel sobre «Ciencias sociales: de la disonancia a la ambigüedad». Proponíamos una reflexión sobre el conocimiento y el trabajo de campo antropológico coherente con esta propuesta de una enseñanza de la antropología sustentada sobre la revisitación etnográfica. La tesis de Jean-Manuel trata sobre la desinformación, la posverdad y las llamadas «noticias falsas», por lo que se entenderá mejor nuestro punto de partida: un cuento de Sherwood Anderson, novelista norteamericano del s. XIX, titulado «El libro de lo grotesco». El cuento es la historia de un viejo escritor que una noche tuvo un sueño muy extraño en el que se le aparecían todos los hombres y mujeres que había conocido en su vida como figuras grotescas. El viejo escritor sacó un mensaje de su sueño, y lo escribió así en un ensayo que nunca publicó (transcribo una selección de la narración):

> En un principio, cuando el mundo era joven, existían muchos pensamientos, pero ninguno que constituyera una verdad. El hombre construía sus verdades y cada una era un compuesto de muchos pensamientos vagos. En todo el mundo había verdades y todas ellas eran hermosas… Luego llegó la gente. Conforme cada uno aparecía se apoderaba de una verdad, y los más fuertes, de una docena. Las verdades convirtieron a la gente en grotesca. El autor tenía una teoría muy elaborada al respecto. Su idea era que en cuanto una persona se apropiaba de una de las verdades, la llamaba suya, intentaba vivir su vida regido por ella, se transformaba en grotesco y esta verdad se convertía en falsedad. (Anderson, 2010: 8)

Tal como lo entendemos nosotros, la moraleja del cuento es una defensa de lo que podemos llamar una narrativa coral o en mosaico, hecha de una pluralidad de historias diversas.

Podemos aplicar este mismo mensaje a la construcción de la etnografía antropológica. A través del trabajo de campo más ortodoxo de un largo periodo de observación participante, el antropólogo solitario e inocente aspira a dar cuenta de una visión general que sume algo más que la colección de los testimonios de sus informantes. Sin embargo, afortunadamente, no le será posible superar de forma absoluta sus propias limitaciones y sus sesgos como investigador y como persona. La «verdad» requerirá del contraste con otras etnografías y de la revisión crítica de otros lectores y colegas. Esto es, requerirá también la suma de más de una versión académica de los hechos. Este reto puede ser asumido a través de propuestas innovadoras sobre cómo realizar trabajo de campo antropológico —como puede ser la etnografía en colaboración—pero la revisitación etnográfica es también una opción válida.

Y sin embargo… no puedo resistirme a contar el final del cuento de Anderson. El viejo escritor se obsesionó con su idea, escribiendo obsesivamente sobre el asunto. «El tema llegó a adquirir tal magnitud en su mente que él mismo estuvo a punto de convertirse en grotesco. Supongo que no sucedió así por la misma razón por la cual el libro jamás se publicó. Ese algo dentro de él lo salvó» (Anderson, 2010: 8). Creo que en este caso la moraleja remite al valor de lo que no se dice ni se publica.

Bibliografía

Anderson, Sherwood. (2010). «El libro de lo grotesco». En Sherwood Anderson. *Selección*. Universidad Nacional Autónoma de México. Capturado a 28 del 11 de 2020 en http://www.materialdelectura.unam.mx/images/stories/pdf5/sherwood-anderson-79.pdf

Berman, Elizabeth P. y Hirschman, Daniel. (2018). «The Sociology of Quantification: Where are we now?». *Contemporary Sociology* 47(3): 257-266.

Cátedra Tomas, Maria. (1989). *La vida y el mundo de los vaqueiros de alzada*. Madrid: CIS

Espeland, Wendy y Sauder, Michael. (2016). *Engines of Anxiety: Academic Rankings, Reputation, and Accountability*. N.Y.: Russell Sage Foundation.

Fotta, Martin, Mariya Ivancheva and Raluca Pernes (2020) *The anthropological career in Europe: A complete report on the EASA membership survey. European Association of Social Anthropologists*. En https://doi.org/10.22582/easaprecanthro

Freese, Jeremy y Peterson, David. (2017). «Replication in Social Science». *Annual Review of Sociology* 43: 147-65.

Mennicken, Andrea y Espeland, Wendy Nelson. (2019). «What's new with numbers? Sociological Approaches to the study of quantification». *Annual Review Sociology* 45: 223-45.

Merry, Engle. (2016). *The seductions of quantification: Measuring Human Rights, Gender Violence and Sex Trafficking*. Chicago University Press.

Power, Michael. 2007. *Organized uncertainty: designing a world of risk management*. Oxford University Press.

_____ 2010. *The Audit Society: Rituals of verification*. Oxford University Press.

Strathern, Marilyn. 2000. «The Tyranny of Transparency». *British Educational Research Journal* 26(3): 309-321.

SIMPOSIO NÚMERO 8

CUERPOS Y EMOCIONES SILENCIADAS EN ETNOGRAFÍA

Cristina Larrea Killinger. Universitat de Barcelona (UB), Institut Català d'Antropologia (ICA), Observatori de l'Alimentació (ODELA), larrea@ub.edu

Beatriz Pérez Galán. Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), Instituto Madrileño de Antropología (IMA), beatrizp@fsof.uned.es

En antropología a menudo el foco de atención se centra en el estudio de lo que l@s «otr@s» representan (sus prácticas culturales, sus formas de organización, sus instituciones y sus percepciones). Por el contrario, resulta más escasa la reflexión teórico-metodológica sobre la influencia que es@s otr@s tienen sobre nosotr@s. Y, de modo más preciso, sobre el lugar que ocupan nuestros cuerpos y nuestras emociones como etnógrafas y etnógrafos en el contexto de relaciones afectivas, sexuales que desarrollamos con porteros, informantes, intermediarios, y otros sujetos de investigación que forman parte del «campo». Situaciones que son habitualmente confinadas al ámbito de lo subjetivo, lo personal y, como tal, silenciadas.

Desde mediados de los años 80 del siglo pasado bajo la influencia del posestructuralismo, el feminismo y los estudios de género se viene criticando tanto en Ciencias Sociales como en Humanidades los efectos de una tradición epistemológica cartesiana que entroniza la razón a expensas del cuerpo. En antropología este «giro emocional» ha servido, entre otras cosas, para denunciar el «efecto pecera» de la etnografía clásica (Rosaldo, 1984; Abu Lughod, 1986; Lutz y White, 1986), y ha mostrado cómo la equiparación de las emociones al ámbito de lo

natural, lo primitivo y lo irracional también funciona para subordinar lo femenino y el cuerpo.

En su lugar, estas y otras antropólogas y filósofas feministas proponen cuestionar la compresión de la emoción como lo «no pensado» y opuesta al pensamiento racional (de la objetividad) y reivindican el importante papel que desempeñan el cuerpo, el dolor y las emociones, entendidas como pensamiento corporalizado, en la producción del conocimiento antropológico (Behar, 1996 y 2009; Ahmed, 2004; Jimeno, 2004; Esteban, 2004 y 2015; Gregorio, 2006 y 2014; Veena Das, 2007 y 2008; Espinosa, 2012; Alegre- Agís y Fernández-Garrido, 2019). No obstante, a pesar del largo camino recorrido en las tres últimas décadas por la antropología, estos temas siguen ocupando un lugar «marginal» en los debates antropológicos (Gregorio, 2014), y en los espacios académicos en el Estado español donde se enseña antropología.

Partiendo de estas premisas este simposio surge, en primer lugar, como una constatación y una necesidad. La constatación del silencio deliberado que se cierne sobre estas situaciones, sobre todo en los primeros trabajos de campo y sobre todo en el caso de las etnógrafas, y que nos interpela como docentes sobre nuestra responsabilidad académica en la formación de generaciones de graduados que siguen imaginando sus trabajos de campo desprovistos de cuerpo, emociones y sexualidad (Kulick y Wilson, 1995). Un escenario que solo existe en los manuales de antropología y en el diseño de los programas curriculares de las actuales titulaciones de antropología. Y la necesidad de visibilizar y reflexionar, desde nuestras experiencias como etnógrafas, el lugar que ocupan nuestros cuerpos y emociones en las etnografías que realizamos. ¿Qué significan y que motiva esos actos de silencio? ¿Qué efectos tienen? ¿Cómo las jerarquías de género, imbricadas con otras relaciones de poder, persisten en el tipo de antropología que enseñamos en las aulas y sobre cómo hacemos y preparamos a nuestros estudiantes para hacer etnografía?

En segundo lugar, este simposio pretende ser un espacio más desde el que reflexionar sobre los retos teóricos, metodológicos, políticos y éticos de una «antropología encarnada» y «vulnerable» en el sentido empleado por Ahmed (2004), Esteban (2004 y 2015), y Butler (2011),

entre otras. Una antropología atenta a las emociones, a los silencios y a otras expresiones de la vergüenza y el dolor, tanto propios como ajenos, que reconoce el valor político de lo personal y pone en valor el hacer trabajo de campo desde el cuerpo y con el cuerpo. Desde esa perspectiva reflexiva y relacional que huye de una visión parcial centrada solo en el victimismo o solo en la militancia, nos interesa reflexionar sobre cómo se afectan, adaptan y responden nuestros cuerpos y emociones a l@s otr@s en la etnografía, en lugar de simplemente asumirlos como una carga pesada, arriesgada e incómoda (Ahmed, 2004). ¿Cuál es el valor político de nuestras emociones y nuestros cuerpos en etnografía? ¿Cómo afectan estas dimensiones afectivas y sexuales nuestros compromisos éticos y políticos con el campo etnográfico?, son algunas de los interrogantes que motivan este simposio.

El simposio

Partiendo del reconocimiento de la relación estrecha que existe entre la producción de etnografías y nuestros procesos íntimos y vitales, y en respuesta a la convocatoria del XV Congreso de Antropología de la Asociación de Antropología del Estado Español (ASAEE) bajo el lema «Éticas y políticas de las antropologías. Feminismos», este simposio es una invitación a reflexionar desde una perspectiva crítica sobre el impacto epistemológico y metodológico de nuestros cuerpos sexuados y de nuestras emociones como etnógrafos y etnógrafas en el trabajo de campo. Estos procesos subjetivos son siempre «situados» y «parciales» (Behar, 1996) y están presentes en diferentes grados de intensidad en todas las etapas del proceso etnográfico: desde el acceso al campo, los roles adscritos, las relaciones sociales, el cierre y la devolución de resultados.

Más allá de ejercicios lineales y autocentrados que hiperobjetivan nuestros cuerpos y emociones para quedarse ahí, o de la recopilación de anécdotas personales inconfesables, nuestro objetivo es hacer hincapié en el valor heurístico de las experiencias subjetivas relativas al cuerpo-sexo-género y a las emociones en la práctica etnográfica para ilustrar debates epistemológicos-metodológicos y políticos que son transversales en la antropología. Estos debates incluirían un conjunto

amplio de temas que van desde los límites éticos del trabajo etnográfico, la transversalidad del cuerpo-sexo-género y de las emociones como lugar desde el que producimos conocimiento, los limites difusos de lo que se considera «campo» cuando surgen estas experiencias, la concepción heteronormativa y patriarcal del trabajo de campo en su versión más objetivista, y los compromisos políticos que adquirimos con los sujetos de investigación y sus implicaciones dentro y fuera del campo.

En conjunto, las propuestas seleccionadas para este simposio se orientan a reflexionar sobre el papel del cuerpo-género-sexo y de las emociones presentes en las etnografías y sobre el silencio disciplinar que se cierne sobre estas situaciones. Por un lado, desde la exposición de casos propios desarrollados en distintos países de África (Guinea Ecuatorial, Senegal y Madagascar) y en el Estado español (Barcelona y Almería), y por otro, desde la reflexión teórica realizada desde los estudios de género y el feminismo, todas las contribuciones favorecen la apertura de un espacio de debate sincero, sin ambages ni exageraciones desde el que cuestionar el silencio académico sobre un asunto que no es ningún caso «menor». Los títulos de las comunicaciones reflejan esa necesidad de visibilizar(nos) como etnógrafos y etnográfas desde la vivencia de nuestros cuerpos y emociones: «cartografiando silencios» (Carmen Gregorio), «Habitando terrenos sexuados» (Sarai Martín, Celeste Muñoz y Romina Martínez), y rescatado sus efectos metodológicos en la construcción de los objetos de estudio: «El juego de las expectativas» (Francisco Majuelos), «La maternidad como vehículo de empatía» (Fabiola Mancinelli). Tomando esas experiencias corporales y emocionales como eje articulador, l@s autor@s abordan un conjunto de temas centrales que encarnan de modo significativo el quehacer etnográfico como la alteridad, la identidad, los conflictos de clase-género-raza, y la sexualidad.

Las comunicaciones que parten de los casos etnográficos son elaboradas por las investigadoras más jóvenes. Primero, contamos con la propuesta de Sarai Martín, Celeste Muñoz y Romina Martínez, estudiantes de posgrado de la Universidad de Barcelona titulada: «Habitando terrenos sexuados. Reflexiones sobre la sexualización de la etnografía desde una perspectiva multisituada». Tal y como describen

las autoras esta comunicación surge de «… la ausencia percibida de explicaciones a propósito de las posibles implicaciones diferenciales entrañadas por unas encarnaciones sexo-genéricas, raciales, generacionales, de clase, entre otras disposiciones sociales, durante la investigación sobre el terreno». Como etnógrafas sienten que existe un tabú que afecta sus sentidos y sentimientos en el campo al no reconocerse desde la disciplina que la etnografía se hace con el cuerpo, un cuerpo sexuado que es silenciado desde la academia.

En concreto, los dos primeros casos se centran en el papel de ser mujer investigadora en dos ciudades africanas, la Baja Casamance (Senegal) y Bioko (Guinea Ecuatorial), en espacios dominados por los hombres y donde el contacto corporal en la interacción social ocupa un lugar central: la estación de autobuses y los jóvenes conductores de mototaxis. Lo/as autores/as reflexionan sobre su condición como etnógrafos/as, mujeres blancas y extranjeras en estos escenarios donde la corporalidad y la sexualidad están muy presentes como resultado de la movilidad que entraña ir pegado cuerpo a cuerpo en una motocicleta o ser ayudada constantemente por los hombres a cargar bultos.

El tercer caso etnográfico de esta comunicación se ubica en la ciudad de Barcelona, en diversos espacios de encuentro entre solteros en las conocidas fiestas de singles. La edad se presenta como un factor central en la construcción de las relaciones afectivas con los informantes. Si por un lado algunos de estos hombres establecieron mecanismos de protección paternal hacia la etnógrafa, por el otro los hubo que pensaron que la investigadora pretendía al mismo tiempo que hacía su trabajo encubrir un deseo sexual hacia hombres más maduros. Esta ambigüedad percibida y expuesta por sus interlocutores obligaba constantemente a la investigadora a clarificar su situación sentimental. En conjunto, estas tres experiencias constituyen el eje reflexivo de su posicionamiento e identidad como etnógrafas. Tal y como plantean las autoras: «¿no somos la encarnación de la dislocación misma en un momento situado? ¿Qué sustraemos de la lectura de aquello que sentimos, de aquello que nos emociona, e incluso de aquello que deseamos?».

En «La maternidad como vehículo de empatía en el trabajo de campo». Fabiola Mancinelli, profesora de la Universidad de Barcelo-

na, aborda el papel y los efectos metodológicos de la corporalidad y de su identidad como madre-mujer resultado de su propia maternidad y la crianza de su hija durante el trabajo de campo realizado entre los pueblos Zafimaniry, en Madagascar. Haciendo uso de la autoetnografía diferencia su primera experiencia como mujer investigadora sola en un terreno en el que los hombres eran los principales interlocutores de su estudio, con una segunda experiencia como mujer, madre e investigadora acompañada de su pareja y de su hija. El cambio de posicionamiento en terreno se vio condicionado por el cambio de estatus que implica ser madre y responsable de los cuidados de una bebé. Si por defecto, la identidad inicial fue la de ser categorizada como una blanca extranjera, una posición asimétrica atravesada por el pasado colonial y la desigualdad socioeconómica, la de ser madre implicó un reposicionamiento más equilibrado. Esta experiencia contribuyó a normalizar su presencia en los ámbitos de socialización e interacción de las mujeres y la acercó a los quehaceres propios del mundo femenino malgache. En palabras de la autora: «llevar mi vida familiar al terreno me humanizó [...] y esta coexistencia de distintos roles permitió a mis interlocutores abrir un diálogo sobre temas que eran más conformes a sus intereses y no exclusivamente a los míos».

Por su parte, Francisco Majuelos, de la Universidad de Almería, en su contribución «El juego de las expectativas», reflexiona sobre la corporeidad y la sexualización que atraviesa la relación entre investigador-informantes en su etnografía con trabajadoras sexuales en la provincia de Almería. En concreto, el autor se interesa por el peso que ejerce el imaginario masculino para las trabajadoras sexuales al ser concebido como un potencial cliente. De tal modo, las relaciones de campo se construyen como «un juego de expectativas» en el que la sexualidad y el cuerpo son dos ejes fundamentales. La performatividad propia de las interacciones entre trabajadoras sexuales y clientes condiciona el posicionamiento del investigador en campo, un espacio de encuentro en el que el cuerpo de la mujer simboliza el mercado del deseo y desde donde el investigador se ve interpelado a renegociar constantemente su rol. Este reajuste del posicionamiento en campo y de la presencia masculina en un contexto social estigmatizador interpela al etnógrafo a reflexionar sobre el papel que el cuerpo sexuado toma en el campo.

Por último, Carmen Gregorio analiza en su aportación al espinoso asunto del silencio y de la invisibilización del papel que juegan nuestros cuerpos sexuados y nuestras emociones corporalizadas. Desde las aportaciones de los estudios feministas y la antropología del género, se interroga sobre las razones que motivan ese silencio y sobre sus efectos. Para la autora, el miedo y la vergüenza que nos provocan estas experiencias personales en el campo contribuyen a reforzar el canon disciplinario. En sus propias palabras: «…la vergüenza por haber rebasado algún tipo de límite emocional, ante la supuesta «contención corporal» que propugna una ciencia neutral desafectada y el miedo por haber hecho algo supuestamente incorrecto… la vergüenza por traer asuntos «personales», demasiado íntimos, al lugar de la neutralidad y objetividad, de la Ciencia con mayúsculas… y el miedo a exponernos y con ello convertirnos en sujetos vulnerables ante la comunidad científica y nuestros potenciales lectores…; el miedo al fin a mostrar cuerpos abyectos, no apropiados para la Ciencia». Su análisis contribuye, al fin, a reforzar la pertinencia de prestar más atención a nuestros silencios como etnógrafas frente a la experiencia de nuestros cuerpos y nuestras emociones, y a pensar en su papel político. En otras palabras, una invitación a restituirnos como sujetos emocionales y corporizados como una vía potencialmente conductora de formas críticas y públicas de investigación/conocimiento, en lugar de ocultar o naturalizar sus efectos simplemente como presupuestos psicológicos, datos crudos, o meros obstáculos en nuestro quehacer etnográfico.

Bibliografía

Abu-Lughod, Lila (2012) «Escribir contra la cultura», *Andamios* 9 (19): 129-157 (v.o.1991).

Alegre- Agís y Fernández-Garrido (eds.) (2019) *Autoetnografías, cuerpos y emociones (I). Perspectivas metodológicas en la investigación en salud*. Tarragona: Publicacions URV.

Amhed, Sarah (2015) *La política cultural de las emociones*. México: UNAM (v.o. 2004)

Behar, Ruth (1996) *The Vulnerable Observer: Anthropology that Breaks your Heart*. Boston: Beacon Press.

-(2009) *Cuéntame algo, aunque sea una mentira: las historias de la comadre Esperanza*. Madrid: FCE.

Butler, Judith (2011) «Vida precaria, vulnerabilidad y ética de cohabitación» en Begonya Sáez (ed.) *Cuerpo, memoria y representación. Adrianna Cavarero y Judith Butler en diálogo*. Barcelona: Icaria, 47-59.

Das Veena (2008) *Sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Pontificia Universidad Javeriana: Bogotá.

Espinosa, María (2012) «Discursos, narrativas y percepciones entre los y las niñas de la calle en torno a su huida». *Desacatos* 40: 90-110.

Esteban, Mari Luz (2004) «Antropología encarnada. Antropología desde una misma». *Papeles del CEIC*, 12, CEIC (Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva), Universidad del País Vasco.

-(2015) «La reformulación de la política, el activismo y la etnografía. Esbozo de una antropología somática y vulnerable» *Ankulegi. Revista de Antropología Social*, 19:75-93

Gregorio, Carmen (2006) «Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: representación y relaciones de poder», *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 1(1): 22-39.

-(2014) «Traspasando las fronteras dentro-fuera: Reflexiones desde una etnografía feminista». *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 9, no 3: 297-322.

Kulick, D. y Willson, M. (1995) *Taboo: Sex, identity and erotic subjectivity in anthropological fieldwork*. Londres: Routledge.

Jimeno, Myriam (2004) *Crimen pasional: Contribución a una antropología de las emociones*. Colombia: Universidad Nacional de Colombia.

Labanyi, Jo (2010) «Doing things: emotion, affect, and materiality» *Journal of spanish cultural studies,* 11:3, 223-233.

Le Breton, David (2012) «Por una antropología de las emociones» *Revista Latinoamericana de Estudios sobre cuerpos, emociones y Sociedad*, 10, 69-79.

López, Helena (2015) «Prólogo», Sarah Ahmed, *La política cultural de las emociones* México: UNAM.

Lutz, Catherine y White, Geoffrey M. (1986) «The anthropology of emotions», *Annual Review of Anthropology*, 15:405-436.

Rosaldo, Michelle Z. (1984) «Toward an anthropology of self and feeling» en Sweder, Richard A. y LeVine, Robert A. (eds.) *Culture Theory: Essays on mind, self, and emotion*, Cambridge: Cambridge University Press, 141-157.

HABITANDO TERRENOS SEXUADOS. REFLEXIONES SOBRE LA SEXUALIZACIÓN DE LA ETNOGRAFÍA DESDE UNA PERSPECTIVA MULTISITUADA

Romina Martínez. GRECS-UB, romina.martinez@ub.edu

Celeste Muñoz. GESA-UB, celmunoz@ub.edu

Sarai Martín. GRECS-UB, saraimarlopez@gmail.com

1. Introducción

El ámbito de la sexualidad ha sido un terreno disputado dentro de los debates antropológicos, siendo objeto de no pocas tensiones relativas a lo que ha de ser y lo que no ha de ser manifestado en nuestras investigaciones, a fin de cumplir con unos supuestos requisitos consensuados de legitimidad etnográfica. Los «tabúes intelectuales erotofóbicos», que llamó Carol Vance (1991), probablemente colaboraron en la invisibilización a la que fueron confinados cierto tipo de abordajes, dejando inexploradas realidades sumamente complejas en el seno de nuestras propias sociedades occidentales, aún más para el caso español donde todavía cabrá esperar este redescubrimiento. Esta invisibilización no hacía más que producir «etnografías asexuadas», donde elementos como el sexo y la sexualidad de los agentes participantes quedaban soslayados. No es hasta los años ochenta y noventa del siglo pasado que ciertos sectores del saber antropológico (Kulick y Willson, 1995; Markowitz, 1999; Markowitz y Ashkenazi, 1999; Whithead y Conaway, 1986; Newton, 1993; para el caso español, Nieto, 2003), no sin arrojo, contribuyen a dignificar y devolver el foco de interés —de manera claramente renovada— al campo de la sexualidad, incluyendo

en este los avances epistemológicos de la antropología. Es precisamente esta última dimensión la que motiva tanto la elección como la dirección de los casos expuestos en este artículo.

Partiendo de tres vivencias etnográficas, la voluntad que motiva nuestras reflexiones es la de documentar y poner en diálogo aquellas sensaciones, respuestas y análisis que se derivan de primeras experiencias de campo. A dicha motivación le sigue la necesidad de hallar conjuntamente formas de transmisión de tales conocimientos prácticos en un contexto formativo-académico acostumbrado a las representaciones simplificadas y objetivistas de la etnografía. El punto de partida de nuestras inquietudes es la ausencia percibida de explicaciones a propósito de las posibles implicaciones diferenciales entrañadas por unas encarnaciones sexo-genéricas, raciales, generacionales, de clase, entre otras disposiciones sociales, durante la investigación sobre el terreno. Nos fijaremos aquí especialmente en el tabú no informado, pero sentido —en el doble sentido de afectando a los sentimientos y a las sensaciones físicas—, relativo al cuerpo sexuado de quien practica la antropología en el campo, como sujeto que tiene género a la vez que lo otorga. Lo que se pretende discutir en esta comunicación es cómo entendemos y utilizamos nuestros cuerpos, los ajenos y sus deseos en el trabajo de campo, algo que, si bien puede ser omitido en y por la Academia, nunca podría obviarse en la labor etnográfica.

Plantear una etnografía desde el cuerpo y del cuerpo, sus sensaciones y emociones, abre un campo bien interesante para pensar una variedad de elementos que componen todas y cada una de las fases de la práctica etnográfica. En nuestro caso centraremos la atención, con voluntad propositiva, en las implicaciones de sexualizar la etnografía (Markowitz, 2004) desde una perspectiva multisituada, aunque también en el papel que juega la variable generacional, en este caso desde la posición de mujeres «jóvenes». Los dos primeros casos que mostraremos se enmarcan en investigaciones todavía en curso en dos regiones africanas. El primer ejemplo, a cargo de Celeste Muñoz, tiene que ver con su tesis doctoral iniciada en 2014 con escenario en Bioko (Guinea Ecuatorial), sobre sistemas de pluralismo jurídicos y punitivos durante el periodo colonial a partir de una metodología multidisciplinar etnohistórica, en la cual se incluye una marcada perspectiva de

género. Romina Martínez nos presenta el segundo ejemplo etnográfico, vinculado también a su propia tesis doctoral ejecutada en la Baja Casamance (Senegal) desde 2016. Ésta se encarga de mostrar como a partir del análisis de un sistema de transporte informal en África, las mototaxis, *jakartas*[18], se imbrican temas como la juventud, la sexualidad y el cuerpo. En los dos casos, la entrada en el terreno significa el tránsito por una estación de autobuses o taxis del África Subsahariana, donde un buen número de hombres tratan de interactuar con tu cuerpo y con tus objetos. Y en ese preciso instante das cuenta de tu rol, no como investigadora sino como mujer investigadora —y, especialmente, europea. Ese tipo de situaciones, vividas de entrada como embarazosas, serán las que se irán desencadenando en el día a día, constantemente, interrogándose sobre nuestra posición, nuestro estatus racial y de clase, nuestro género y las relaciones establecidas con el entorno etnográfico y social. Al margen de esa circunstancia crónica, a lo largo de la vida cotidiana en el campo, nuestra posición se revelará clave en la relación con los administradores de esa información de los que la investigación va a depender en última instancia. Por último, Sarai Martín completa la exposición de casos con una investigación llevada a cabo entre 2016 y 2019 en fiestas para *singles* —solteros o solos— en diferentes bares de copas del Eixample de Barcelona. Este tipo de espacios pueden definirse como escenarios festivos celebrados semanalmente destinados a personas sin pareja sentimental estable, que se postulan como disponibles para el encuentro de una eventual pareja sexoafectiva y, en la mayoría de los casos, abiertos a establecer como mínimo vínculos de amistad.

Se trata aquí pues del primer aprendizaje, hacer un ejercicio de reflexividad sobre el papel del cuerpo sexuado de la etnógrafa y su puesta en escena. La veracidad del relato que explicaremos como antropólogas dependerá en su mayor parte de la interacción entre el «yo» y el objeto de estudio. El vínculo que se crea entre las dos zonas, teoría y práctica, es la clave para el acceso a la información. La cuestión aquí es si hay que seguir tratando estas dos zonas como fronterizas en

18 Jakarta es el nombre que reciben las mototaxis en Senegal aludiendo al origen geográfico del propio vehículo, la capital de Indonesia Yakarta. En este texto, se utilizarán como conceptos equivalentes, mototaxi (etic) y jakarta (emic).

nuestros relatos, cuando se trata de un mismo espacio híbrido entre lo profesional y lo personal.

2. Cuerpos colonizados

Las reflexiones sobre el género, el cuerpo y la sexualidad durante el trascurso de mi investigación en Guinea Ecuatorial —pese a no ser centrales ni objeto de estudio por mi parte— han atravesado, en buena medida, la socialización y las relaciones establecidas durante la misma. Aunque también mi condición de extranjera, especialmente española, remora de los tiempos de una colonización no tan lejana, supuso el establecimiento de relaciones de poder basadas en jerarquías raciales androcéntricas. Teniendo en cuenta los elementos planteados, y a partir de mi experiencia —que no es ni de lejos un patrón, ni universalizable—, pretendo reflexionar sobre la pervivencia de ciertas estructuras, y construcciones sociales, también sobre silencios y relatos del pasado, con el fin de plantear dudas metodológicas sobre nuestras disciplinas.

Guinea Ecuatorial, en África Central, se independizó del Estado español en 1968, tras más de un siglo de colonización. Durante el transcurso de esta ocupación numerosas comunidades colonas fueron estableciéndose, formadas principalmente por hombres —ya fueran misioneros, empresarios o trabajadores. Esta particular composición social, que definió las normas de segregación e interacción interraciales por más de cien años, ha sido estudiada por Gustau Nerín (1998), cuyo trabajo nos ayuda a vertebrar parte de esta reflexión sobre el legado actual del «colonialismo sexual» y los roles de género. En primer lugar, debemos tener en cuenta que los discursos imperiales de los siglos XIX y XX atribuyeron generalmente a los grupos colonizados una sexualidad desbocada, situada entre el «salvajismo» que pretendían proyectar sobre el «otro» y la curiosidad por este tabú carnal. Prácticas como la poligamia, la multiplicidad de parejas conyugales o la expresión de los cuerpos desnudos ayudaron a organizar una ofensiva moralista en nombre de la civilización que justificó, en buena medida, la empresa colonial (Said, 1978).

En ese contexto, la implantación de un modelo familiar orgánico, monógamo y católico —bajo una nueva división sexual del traba-

jo— era la máxima dentro de las estrategias de asimilación; pero en los márgenes de este relato las relaciones entre colonos y colonizadas bajo cierto libertinaje sexual fue una (violenta) realidad. Los hombres colonos gozaron de cierta promiscuidad sexual con las mujeres africanas, las llamadas *miningas*[19], generando conflictos sociales de rechazo dentro de las comunidades, pues jamás estas relaciones se dieron en un plano de igualdad y de reconocimiento del mestizaje. De hecho, en la actualidad, este término en Guinea se utiliza para definir las relaciones sexuales entre europeos y africanas, que no dejan de estar marcadas por este pasado de abuso de poder (Mohamadou, 2008:225). Por el contrario, la mujer europea, escasa a nivel demográfico durante la ocupación, estaba prohibida para los africanos, y los escasos contactos estuvieron fuertemente estigmatizados por el poder colonial (Nerin, Gustau 1998:94). La mujer blanca, a diferencia del hombre blanco, no era fácilmente accesible —factor que explica, en buena medida, cierto deseo y sexualización. Sobre esta realidad, el trabajo de Lucia Asue Mbonio (2017) ha ofrecido recientemente algunas luces que nos permiten poder descubrir este tipo de relaciones, mucho más prohibidas y silenciada por entonces. Teniendo en cuenta todo lo anterior, y sin ánimo de seguir profundizando en esta dimensión histórica —ya estudiada en las obras referenciadas—, nos interesa la idea de enfatizar en cómo este pasado colonial y la construcción de la alteridad sexual entre comunidades es, hoy, un elemento a tener en cuenta durante la realización del trabajo de campo, y cómo mi experiencia como investigadora ha podido verse influida por la sexualización, pero, sobre todo, por el género y la colonialidad.

Mi investigación, de carácter interdisciplinar entre la historia y la antropología, se ha centrado en la configuración de la justicia indígena y del castigo durante el período colonial (Muñoz, 2020). Un tema que merece una obligada lectura de género, pues los procesos judiciales y punitivos entre hombres y mujeres fueron articulados mediante diferentes mecanismos. La violencia sexual, sin duda, ha sido uno de ellos —pese a los silencios que la envuelven. En este sentido, la información obtenida a través de la documentación depositada en los archivos po-

19 Término fang para referirse a la mujer, utilizado por los colonos blancos para referirse a las mujeres guineanas en su conjunto, y también a sus amantes negras.

cas veces recogía esta realidad estructural y tampoco las voces de las implicadas. Por ello, la técnica de la entrevista debía intentar ofrecer una perspectiva mucho más profunda. Sin embargo, a nivel metodológico no ha sido fácil tratar de superar los hándicaps planteados.

En primer lugar, hubo que tejer y destejer una red de informantes en un proceso que se construyó a partir de una multiplicidad de factores: diferentes contextos geográficos y culturales, posibles relaciones de poder, alteridades diversas y el mismo género, aspectos sobre los cuales la antropología ha reflexionado en un sinfín de ocasiones (Easterday, 1977; Fournier, 2006). En este sentido, mi experiencia en Guinea, que no pretende ser ni un juicio ni una victimización, me llevó a constatar con relativa rapidez la dificultad de establecer vínculos que no estuvieran marcados por el sesgo colonial y sexual, vínculos tras los cuales se ocultaban y ocultan todo tipo de dilemas e inseguridades. Difícilmente el «yo», como sujeto de la investigación, puede librarse de la carga simbólica y material construida bidireccionalmente durante décadas de relaciones de dominación, cuya herencia, independientemente de mi práctica, se encarna sobre la socialización establecida y los objetivos de esta —aunque no de manera generalizada.

En ocasiones tras las relaciones de amistad, aunque principalmente en las de trabajo, se evidenciaba la suspicacia, difícil de superar, sobre el lugar y la posición de cada uno, derivada de la presunción de diferentes clases sociales, orígenes geográficos y de la percepción de la sexualización. Situaciones confrontadas según el carácter, y que no en pocas ocasiones se derivan en experiencias violentas e incluso de acoso o instrumentalización —obviamente presentes en cualquier contexto geográfico y que derivan de un sistema patriarcal global. No obstante, desde el año 2012 hasta la actualidad, la forma de enfrentarme a esta sensación ha ido variando y evolucionando de la desconfianza y el desconcierto a la aceptación, no de la sexualización en sí y de sus derivadas, sino de la carga de las estructuras simbólicas coloniales sobre mí que perviven y a las cuales yo también, sin duda, contribuyo. Por ello, poco a poco, el análisis metodológico de la red de informantes y su génesis, la propia lectura de las repuestas en sus entrevistas no pudo sino ir teniendo en cuenta esta realidad pues, al fin y al cabo, cuando el asunto del que hablar y hacer hablar es el período colonial y sus prácti-

cas de violencia —en mi caso de la violencia sexual—, por muy crítica que fuera mi posición sobre este pasado, era imposible no sentirme implicada. Asumí, finalmente, que el esfuerzo por librarme del peso de la dominación europea, en todas sus dimensiones, era en vano, pues esa carga era real y estaba ahí.

Asimismo, centrándonos específicamente en el compendio de las entrevistas y no en mi experiencia vivencial, es pertinente realizar una valoración sobre la influencia de mi género en el contenido y en el desarrollo de estas. No obstante, debemos tener en cuenta la dificultad añadida que supone tratar de recoger informaciones sobre abusos sexuales, independientemente del contexto, debido a que las personas que han superado estas violencias o bien las interiorizan y difícilmente las comparten, o bien se requieren entornos de máxima confianza y seguridad para proyectarlas. Mi condición de mujer, aunque podría ser un elemento para la superación de la segunda barrera, no fue suficiente. Sin embargo, pese a la dificultad e imposibilidad de recoger testimonios de primera mano sobre estas cuestiones que me ayudaran a documentar y sostener la violencia sexual como un mecanismo sistemático de dominación, sí pude advertir la existencia de una memoria histórica colectiva (Halbswachs, (1950 [1935]), en este caso, femenina. La huella social de los abusos de la Guardia Colonial —formada tanto por europeos como por africanos—, la situación de las mujeres en las prisiones o la desposesión y desprotección de las colonizadas en las salas penales se han convertido en relatos comunitarios impersonales, que perviven en forma de memoria social viva como consecuencia del trauma y del impacto de la colonización sobre aquellas doblemente oprimidas —y no en pocas ocasiones ignoradas. Para afirmar esta premisa me baso en que la mayor parte de estas historias me fueron narradas por mujeres al ser preguntadas sobre el pasado colonial y sus abusos. Eran relatos que se repetían en diferentes lugares del país y que eran transmitidas de generación en generación. Mi condición de mujer favoreció la comunicación de estos recuerdos heredados, ausentes generalmente de los relatos masculinos.

Finalmente, a partir de todas estas cuestiones planteadas, me gustaría lanzar algunas dudas metodológicas. En primer lugar, las relativas a las categorizaciones y significaciones que como «mujer blanca» me

son atribuidas, para poder situarlas en una construcción histórica, tras la cual soy tanto agente colonial como cuerpo sexualizado. Negar los privilegios que se me presuponen por mi supuesto estatus racial y de clase es un flaco favor a la lucha por la igualdad y la justicia, y es prudente y pertinente entornar los mea culpa que siguen reproduciendo relaciones de verticalidad regionales y socioraciales, por muy críticas que seamos con ellas. En esta dimensión mi particular socialización en Guinea y el establecimiento de relaciones de amistad, laborales o cotidianas ha estado atravesada por todas estas atribuciones, a las que seguro yo también contribuyo consciente o inconscientemente. Con el paso de los años, sin embargo, he aprendido a transformar las desconfianzas cruzadas en un plano de aceptación, alentando el surgimiento de vínculos personales que yo considero sanos. La confrontación interna sobre la posición del «yo» ha sido, por tanto, un elemento central. En segundo lugar, y tomando como referencia las reflexiones de Gayarti Spivak (1985) sobre los estudios postcoloniales y la subalternidad, es prudente debatir sobre qué significa hablar «en nombre de», entendiendo que yo aun siendo mujer no soy un altavoz de la mujer colonizada y puedo estar participando de la invisibilización de la experiencia subalterna, de nuevo como agente colonial. Aun no compartiendo la idea sobre la patrimonialización de la experiencia, considero que, pese a no formar parte del grupo estudiado, estoy perfectamente legitimada para realizar una investigación de calidad y formalmente correcta. Sin embargo, comprendo también la crítica del movimiento decolonial y creo que es necesario establecer este debate sobre los efectos y las consecuencias de nuestro trabajo. En tercer y último lugar, considero transcendental enfatizar sobre la necesidad imperante de abandonar las historias androcéntricas, tan presentes en los estudios sobre Guinea. Como hemos señalado, existe una memoria femenina que pervive y reclama su inclusión. Sobre esta cuestión, soy consciente que el valor del «relato social» como fuente es poco consistente a nivel metodológico —en el ámbito histórico—, pues aporta datos difusos, difíciles de situar y de contrastar, generado como ha sido a partir de muchas historias superpuestas y rediseñadas; sin embargo, su existencia tiene un valor que nos habla de experiencias y de violencias, de silencios y de opresiones latentes. En esta tarea de recuperación y

vindicación, la proliferación de investigadoras, escritoras y activistas de allí y de aquí debe tener un papel activo.

3. Cuerpos en movimiento

Ser al mismo tiempo hombre joven y *jakartaman*[20] en la Baja Casamance se vincula a un estereotipo social de vandalismo y sexualidad, que identifica a la vez que estigmatiza a quienes componen ese colectivo. Y uno de los elementos más importantes para crear este imaginario social es el cuerpo y su representación, centrado casi exclusivamente en criterios estéticos: chicos jóvenes de entre 15 y 25 años, vestidos con tejanos y camisetas ajustadas -en contraposición a las vestimentas tradicionales de sus etnias-, conduciendo grandes ornamentos —luces led, estampas de marcas de lujo, pinturas brillantes— adheridos a una moto de plástico de 125cl, con música nigeriana a todo volumen. Aunque hay que advertir que esta forma de ponerse en escena en el espacio público no es exclusiva de los *jakartamans*, sino que caracteriza la juventud senegalesa en general, excluida en la mayoría de los casos de la esfera política, confinados a una subcultura que les exige perpetuar roles de insubordinación. (Diagne, 2018). El poder de representación del sujeto se basa así en la exhibición de sus cuerpos agitados y en movimiento; cuerpos y objetos —las maquinas que montan— retroalimentan la ficción, atribuyendo lo que se ve a lo que no se ve, pero se intuye o imagina. Si la identidad se constituye a través de gestos corporales y acciones en público repetidos y ensayados (Butler 1993), podemos afirmar que el movimiento de este colectivo, la motricidad de sus cuerpos aferrados a esa moto está orientada a suministrar estímulos visuales que confirman una determinada significación sexual estereotipada masculina.

Así pues, en el caso de realizar una etnografía sobre jóvenes conductores de mototaxis, siendo mujer blanca, en Senegal, existen diferentes factores a tener en cuenta, pero el que los atraviesa todos es, sin duda, el sexo. Y es que llevar a alguien en moto tiene una característica que rompe con la concepción estandarizada del transporte compartido; lo íntimo y lo público se unen sobre dos ruedas, y, entre los jóvenes,

20 Conductor de mototaxi.

esta práctica no es sólo metafórica, sino metonímica, literal. Por ello, uno de los principales usos de este tipo de vehículo, además del de facilitar la movilidad, es el «ligue», cosa que la etnógrafa ha podido observar, pero también sin duda experimentar en sus viajes en moto. Al margen de mi propósito como etnógrafa, lo que sentía sentada en una moto detrás de un conductor de mototaxis no eran sino mis propias manos agarrando la espalda de un desconocido, la osadía de su cuerpo y sus músculos en tensión. Esos dos cuerpos, tozudamente obligados a rozarse encima de una máquina en movimiento, pasaban de ser del motorista y su pasajera a entremezclarse en un alud de atracciones atolondradas e inoportunas, súbitas y bruscas, como las que provocaban los baches que desplazaban mi cuerpo unos milímetros hacía atrás y los frenazos que me exigían volver a unirme en una intimidad inevitable. Una pelea entre cuerpos, deseo, libertad y la paradoja de asumir voluntariamente un riesgo físico compartido. En ese momento, mientras el aire golpeaba mi cabello suelto sin casco y mis ojos se cerraban por el polvo levantado, sólo podía agachar la cabeza hacía los hombros del motorista y sentir su olor y su juventud, que se sentía irresponsable, irreflexiva, firme y valiente. En nuestra disciplina, tendría que ser impensable explicar el fenómeno del aumento de embarazos adolescentes que ha provocado la llegada de esta forma de movilidad, sin dar cuenta de lo que notan esos cuerpos sudados, semidesnudos, pegados sobre una moto y bajo un sol asfixiante, que escapan por unos minutos de dónde vienen y hacía dónde van, solo para experimentar la libertad de sus corporalidades. Igual de imposible obviar que la investigadora, como cuerpo sexualizado y sexualizante, no haya podido dejar de sentir cosas así.

En público todo los actores, activos y pasivos, perciben y son percibidos a través de su aspecto y su actitud. Se trata de lo que Goffman llama «externalizaciones» o «glosas corporales» (Goffman, 1971:133), pequeñas demostraciones de intencionalidad, conductas que se convierten en pruebas de su carácter obediente, nervioso, distraído, preocupado, o, en este caso, rebelde. La representación corporal (Gatens, 1996) y el cuerpo sentido (Blackman, 2008) dialogan constantemente para crear, representar o reproducir identidad individual, pero también colectiva. Así, el cuerpo, a través de sus prácticas experimentadas y experimentales, dota de significado social al yo, presentándolo ante los

demás como integrante de un grupo humano identificado e identificable. Eso nos enseñó Marcel Mauss (1973 [1934]) en su clásico sobre las técnicas corporales y en eso consiste la materialización somática del *habitus* de cada persona y el del grupo social con el que quiere ser identificado (Bourdieu, 1977). Así, las motivaciones que llevan a los *jakartamans* más jóvenes a identificarse con un estilo de vida indomesticado no está lejos de la concepción que, por ejemplo, el cine occidental ha proyectado de la imagen del motero. Su aceptación, incluso búsqueda del riesgo no proviene de intentos autodestructivos; más bien tendría que ver con la necesidad de perpetuar un determinado modelo hegemónico de virilidad, de manera que llevar a cabo comportamientos aparentemente temerarios probablemente responde, aunque sea de manera infraconsciente, a la necesidad de demostrar una determinada idea de lo que es o debería ser la condición masculina. Es así que el vínculo que los jóvenes han establecido con el prototipo de rebeldía y el ápice de inconformismo con el que han cargado su profesión está íntimamente ligado al objeto que los define: la moto (Schouten, y McAlexander, 1995), de la que hacen su prolongación, como si la máquina fuera una prótesis natural de su propio cuerpo. Las *jakartas*, por tanto, son mucho más que un artefacto mecánico para transportar; sirven para otros propósitos que van más allá de los señalados por esa definición. Así, mi investigación sobre el terreno no hacía sino desvelar que las *jakartas* están cargadas de creencias y valores que las asocian a las personas que las montan, generando a la vez lazos entre usuarios y conductores, algunos ubicadas en el plano de lo invisible, como son las categorías culturales vigentes sobre la sexualidad.

De esta manera, en mi trabajo de campo las relaciones sexuales asociadas a las particularidades de este sistema de movilidad se presentaron como una constante, donde el intercambio de sexo por viajes era una práctica conocida y reconocida por los y las más jóvenes, teniendo en cuenta que la totalidad de *jakartamans* en la Baja Casamance son hombres y la gran mayoría de sus clientes, mujeres. Dejando a un lado las correlaciones socioeconómicas de esta realidad, encontramos otra relacionada con la posición de los géneros y la disposición inmediata de los cuerpos. De hecho, mientras varios de mis informantes varones recurrían a estereotipos de masculinidad y utilizaban expresiones como que ellos sólo necesitaban el «motor de sus piernas» para des-

plazarse; mis informantes mujeres hablaban de las ventajas de la aparición de las mototaxis no sólo para llevarlas con seguridad hasta su lugar de residencia, alejado normalmente de su puesto de trabajo o de estudio, sino también como transporte de mercaderías acabando así con «la enfermedad del transporte»[21].

Cuando empecé mi trabajo con los *jakartamans* de Oussouye[22], di por sentado, que la relación mujer-hombre dentro de las categorías de género establecidas allí complicaría el acceso a la información clave dada en espacios y prácticas que desde un inicio se me presentaron reservadas para los hombres. En una sociedad donde tanto las tareas socioeconómicas como las prácticas rituales están fuertemente segregadas según el sexo, mi posición como etnógrafa se ubicaba, a priori, en desventaja ante la de un hombre. Sobre el terreno mi equivocación fue plantearme que lo irreversible de la división sexual del trabajo conllevaba una segregación de marcos donde la dualidad hombre/público se anteponía a la de mujer/privado, asignando a esta un papel pasivo, ligado, de manera irremediable, a una inferioridad de poder, de decisión e intención, restringida a la esfera doméstica. Lejos de esta primera concepción, a lo largo de los cuatro años de investigación, comprendí que las primeras premisas de mi investigación respecto a las relaciones de género que se establecían en la propia sociedad de estudio eran consecuencia de un prejuicio, las mujeres de Oussouye poseen un poder en la esfera de lo público, lo político y lo religioso mucho más amplio de lo previsto (Journet-Diallo, 2002). El malentendido fue pensar que los *jakartamans* de Oussouye me daban el trato que, según sus códigos sobre la división simbólica de los sexos, me correspondía en tanto que mujer. No fue así.

Una etnógrafa, mujer en los 30 y blanca, que estudiaba la actividad de motoristas varones, en los 20 y negros, activaba una puesta en es-

21 Con este concepto se refieren a la sintomatología asociada al dolor de espalda causada por años de cargar y transportar diferente mercancía

22 Oussouye es una población de 4800 habitantes situada en el sudoeste de la región de Ziguinchor (la Baja Casamance). Pero, además, es la capital del reino de Oussouye, llamado «Bubajum aai», cuna de la tradición joola. Se caracteriza por su resistencia ante la islamización, la colonización y la wolofización y por ser el centro ideológico del Mouvement de les Forces Democràtiques de la Casamance (MFDC). Véase Jordi Tomàs (2006).

cena con sus particulares representaciones y percepciones, todos ellos basados en un conjunto de rasgos fisiológicos que conllevan una serie de lugares comunes y prejuicios en ambos sentidos que marcarían la investigación. Al inicio de mi estancia en Oussouye entendí que mis características físicas se veían enmascaradas por mi color de piel, y mi condición de mujer no se disponía dentro de sus categorías de género, sino y, sobre todo, de las de alteridad, que me clasificaban esencialmente como extranjera (Journet-Diallo, 1999). Así, mis relaciones con los hombres se establecían a través de mi origen, inevitablemente asociado a la dominación colonial y al perfil del blanco rico intrínseco en los discursos mediáticos y en el imaginario provisto por el cine y la televisión. Era ello lo que invitaba a que mi conductor habitual, por ejemplo, me presentase ante los demás, como una especie de trofeo, un objeto de deseo obtenido, en donde la sexualidad no era sólo un fin en sí mismo, sino un medio de obtener prestigio y ventajas. La posición que ocupaba en esa sociedad y del modo diferenciado de percepción de que era objeto por mi procedencia, me hizo tomar conciencia de las limitaciones a la hora de entender la manera como aquellos a quienes pretendía conocer entendían la relación con las mujeres en el seno de su sociedad.

4. Cuerpos al encuentro

En octubre de 2016, justo en el ecuador de mi paso como estudiante en el grado de antropología, me embarqué en una primeriza investigación de campo que tenía como objetivo central comprender las lógicas de interacción que rigen en unas cada vez más conocidas fiestas para *singles*[23]. Más allá de una cierta popularización del término *single* den-

23 Desde el panorama de representaciones producidas por la prensa y la publicidad, parece existir un cierto consenso en que el single no se ajusta a la traducción sobreentendida del «soltero», es decir la equivalente a la de no casado. Antes bien, este abarcaría un espectro más amplio de situaciones sentimentales, familiares —divorciados, solteros, viudos, separados— y residenciales —sobre todo unidades domésticas unipersonales o monoparentales (Martín, 2019; Adamczyk, 2016; Henriksson, 2014). El punto de partida, a principios de los 2000, al menos en el Estado español, viene acompañado de una oferta específica de servicios y de un conjunto de valores y transformaciones sociales que justificarían el fomento y desarrollo de este

tro de la cultura de masas, desconocía por completo su funcionamiento, y más aún el tipo de circunstancias en que tal fenómeno llegaba a materializarse públicamente. El grueso del proyecto se desarrolló en eventos semanales, celebrados como parte de la oferta promocionada por una de las empresas virtuales que, a través de su portal web, ponen a disposición de este segmento emergente de la población todo un abanico de servicios de ocio —cenas, viajes, fiestas, citas a ciegas, etc.

Al inicio de mi trabajo de campo tenía 21 años, un dato en absoluto desdeñable al que, por entonces, no acerté en prestar atención. A esa coyuntura le acompañaba otro elemento significativo como fue el de personarme sin compañía siendo mujer en un bar donde, aunque implícitamente, se entiende como destinado al establecimiento de vínculos sexoafectivos. A lo largo de mis incursiones, encarnar unas disposiciones sociales concretas en el marco de las fiestas provocó que me fueran revelados ciertos mecanismos fundamentales que me permitieron entender la sociabilidad propia de dichos espacios, a saber: los vínculos que se establecen entre hombres y mujeres, la posición en que son clasificadas las personas jóvenes en encuentros para singles, las tácticas de cortejo puestas en juego o la organización socioespacial de los bares —el hábitat natural de este tipo de eventos—, y, más en concreto, su segregación en clave de género. Tomando como eje central de mi experiencia el trinomio sexo-género-edad —sin desconsiderar otras variables como la clase social—, este era un factor inicial de distanciamiento importante con respecto a los participantes de los encuentros. En este sentido, es imprescindible atender al impacto de las variables específicas del sexo y la edad de la persona que investiga. Autores como Pierre Fournier (2006) o Frank A. Salamon (1995) concluyen que prestar atención especial a la manera cómo se materializan ambos aspectos en las relaciones de campo, contribuye a

particular nicho de mercado. Entre ellos figuran los cambios en las concepciones sobre la pareja, las nuevas realidades familiares, convivenciales y residenciales (Grau, 2016). Asimismo, existe una voluntad de sustraer las connotaciones negativas que han pesado tradicionalmente sobre categorías sociales vinculadas a la soltería, como la de «divorciado», «separado» o «viudo», asociadas generalmente al fracaso o infortunio personales. Todas ellas marcadas diferencialmente por unas coordenadas de género concretas. Sobre análisis que aborden las fiestas para singles, véase, Jonathan D. Huber y Edward S. Herold (2006), David A. Snow, *et a*l., (1991) y Thomas E. Murray (1984).

enriquecer el conocimiento sobre el mundo social de los informantes, al tiempo que puede servir para validar la información registrada.

Una etnografía realizada «en casa», es decir en el marco del contexto geográfico, sociocultural e histórico al que se pertenece, no elude relaciones de extrañamiento con ciertos grupos sociales con los que a priori compartimos un marco de referencia que hace mutuamente comprensible nuestra realidad inmediata. Representar la figura de mujer-joven-blanca en Barcelona difiere sustancialmente de los casos anteriormente relatados, donde el estatus racial y de clase de las investigadoras adquieren centralidad en sus relaciones etnográficas, afectando inevitablemente su posicionamiento como mujeres investigadoras en escenarios postcoloniales. En mi caso, no hace falta decir que la presencia de una mujer en la veintena contrastaba con el grueso de presentes, constituido en su mayor parte por personas divorciadas, separadas y viudas, cuya edad media oscilaba entre los 45 y 65 años. Dependiendo del género de los participantes, la comunicación conmigo se manifestaba de formas diversas, desde el flirteo hasta la relación de «colegueo», la cordialidad e incluso la inclinación a adoptar actitudes protectoras y paternalistas. Sin descuidar, por descontado, la absoluta indiferencia. Siguiendo lo apuntado por Easterday *et al*. (1977)[24], era muy común que los hombres de mayor edad y —añado— las mujeres adoptasen actitudes paternales o maternales. Por poner un ejemplo de situaciones como la mencionada, en una ocasión uno de los participantes (66 años), se dirigió a mí para anunciarme que sería su «hija adoptiva», para añadir a continuación: «Vas a ser mi protegida, que aquí hay mucho baboso y a mí no me gustan los babosos».

Durante casi tres años, fueron reiteradas las alusiones al desajuste que entrañaba mi asistencia a esta clase de eventos. Una clara evidencia de la anomalía que implica la presencia de personas jóvenes la obtuve de los numerosos malentendidos en los que yo misma me

24 Acertadamente, en ese texto se exponen las consecuencias diferenciales que entraña ser mujer joven en una serie de escenarios dispares entre sí, donde los vínculos que establece la etnógrafa varían en función de los ideales sexo-genéricos que gobiernen cada uno de tales espacios. Cabe decir, no obstante, que discrepo del cariz todavía objetivista de un planteamiento que trata de mostrar las supuestas ventajas y desventajas de realizar trabajo de campo siendo mujer joven, con la finalidad de reducir los problemas que implica dicho rol en el trabajo de campo.

vi comprometida. Presuponiendo mi desubicación, las presentaciones siempre iban sucedidas de la misma pregunta: «¿Tú no eres muy joven para estar aquí?». En tales circunstancias, parece no entenderse que una mujer joven tenga que recurrir a eventos para *singles*. Se supone que para este tipo de público —el más joven— existen otro tipo de escenarios de interrelación limitados por rango de edad, lo que hace que su presencia en estos contextos sea extraña. Si bien, siguiendo la línea planteada, ser consciente de ello —a veces al precio de soportar la incomodidad, e incluso la impertinencia— me hizo prestar atención a ciertas cuestiones que quizá de otro modo hubiesen pasado desapercibidas. Por ejemplo, los prejuicios vinculados a la presencia de personas jóvenes en las fiestas, manifestados en comentarios con implicaciones bien distintas para hombres y para mujeres, y acentuándose en el caso de aquellos que no se muestran ostensiblemente sociables con el resto de los grupos. Una lógica de exclusión que desenmascara la ficción democrática que esta clase de sociabilidad, la propia del modelo «cóctel» de encuentro social en este caso, pretende encarnar, por no mencionar las distinciones de clase social igualmente configuradas a partir de los estereotipos de género occidentales.

Es cierto que no sucede en todos los casos, pero del sector masculino más joven parece tenerse la percepción generalizada de que solamente vienen a ligar o, como se suele decir, «a ver qué pillan». En definitiva, según este sobreentendido, el uso que esta clase de clientes haría de las fiestas sería con pretensiones puramente sexuales, una praxis dentro de los encuentros que al parecer es objeto de censura en tanto que improcedente por parte de los pares con los que se interacciona. En cambio, los prejuicios extendidos sobre las mujeres más jóvenes que frecuentan el local remiten a que van en busca de hombres con alto poder adquisitivo. Todo ello me llevó a reflexionar acerca del modelo de cultura sexual y romántica que operaba en las fiestas. Si bien de una forma tácita se entendía que los participantes iban también al encuentro de parejas sexoafectivas, y no únicamente a «pasar el rato», aquellas conductas percibidas como sexualmente explícitas (ver a una pareja retozando) eran objeto de una cierta reprobación por parte del resto de asistentes. Junto a esto, son significativas las múltiples ocasiones en que recibí testimonios que confesaban el anhelo de «encontrar a alguien». En definitiva, el espacio de reunión *single* que habitaban

transitoriamente los personajes de este trabajo era una arena donde no se transigían las conductas descaradamente sexuales, pero donde tampoco había lugar para el «flechazo», el «amor a primera vista», en otras palabras, para el romanticismo.

Ahora bien, la subjetividad de una misma implicaba reconocerse al mismo tiempo como objeto de los procesos que allí tenían lugar. Esto es, no existir ejerciendo la distinción y la lejanía que me correspondían como etnógrafa, siguiendo lo expuesto hasta ahora, sino como elemento de inclusión en el drama social que se desarrollaba en aquel escenario. En ese sentido, entre otras situaciones particulares, ser mujer en eventos para singles supuso también que los asistentes me otorgasen el rol de «disponible», en el sentido de libre afectiva y sexualmente. Es decir, no se me excluía del ejercicio del flirteo, lo cual sugiere que presentarme como investigadora no entrañaba mi inhabilitación para el cortejo —como sucede en los casos anteriormente presentados, Bioko y Oussouye, aunque con la particularidad de que, al menos a priori, los ámbitos etnografiadas no están destinados de manera expresa a dicha práctica—. En términos comerciales, «estaba en el mercado», o, a la manera como señalaba Scheper-Hughes, me colocaba en el «mercado de mujeres disponibles» (Ferrándiz, 2011:93). En alguna ocasión se insinuó incluso, exclusivamente por parte de hombres, la posibilidad de que mis intenciones tuvieran que ver con una presumible atracción sexual hacia varones «maduros».

Los primeros pasos de este trabajo estuvieron marcados por una avalancha de dudas acerca de cuáles eran las decisiones que podían dirigir el análisis hacia un enfoque más «objetivo», más «veraz» o más «comprometido» con la realidad estudiada. A día de hoy, este no me parece un buen punto de partida. No sentía únicamente la preocupación de mantener el estatus de investigadora supuestamente responsable en la toma de distancia con respecto a los sujetos de estudio. Al menos en un principio, los interrogantes apuntaban más bien a preguntarme hasta dónde debían extenderse los límites para alcanzar a conocer en profundidad una manifestación cultural de la que empezaba a formar parte, por mucho que fuese en calidad de ente ajeno. Y es que desaprender los mitos intelectuales sobre los que todavía se estructura la empresa antropológica es un proceso que no puede en-

tenderse sino de la mano de las experiencias personales derivadas de hacer vida social en, desde y con el campo de estudio.

5. Conclusiones

Durante el proceso de observación, en los tres casos informados, podemos ver manifestadas algunas paradojas inmanentes al trabajo de la etnógrafa y su naturaleza en última instancia somática, es decir fundada en el papel central y en contacto cuando menos visual de los cuerpos de quienes investigan y de quienes son investigados. Por ejemplo, cuando estos pasan a ser el objeto de atención de los sujetos estudiados, es decir, el momento en que nuestros objetos de conocimiento vindican su condición de sujetos que no solo aceptan ser mirados, sino que poseen asimismo la capacidad de mirar e, inevitablemente, de juzgar a partir de la apariencia de quienes les observan. Asimismo, algo que contribuye a corroborar la condición visible de la etnógrafa, al mismo tiempo que sugiere un tema clásico a propósito de los dilemas éticos surgidos durante la investigación, es la contraprestación que pueden exigir los sujetos de estudio a cambio de su testimonio. En varios casos, nos hemos encontrado con individuos que nos ponían condiciones, en ocasiones de carácter sexual, a la hora de hablar sobre asuntos relativos a nuestra investigación. En definitiva, la imposibilidad de mantener un estatus asexual y agenerizado de la trabajadora de campo es una constante en todos los casos expuestos. Aceptar, como lleva tiempo haciéndose en los estudios sobre género y diversidad sexual, que la sexualidad es una construcción sociocultural susceptible de variaciones en el tiempo y en el espacio, supone generar un conocimiento situado que colabora en la desmitificación del objetivismo académico. Mediante la exposición de nuestras situaciones y reflexiones de campo hemos querido rescatar y compartir aquellas zonas de la experiencia etnográfica que acostumbran a permanecer silenciadas y opacas, proponiendo a su vez otra lógica de selección de los datos, lejos de una pretendida verosimilitud científica institucionalmente aceptada (Cardín, 1989:11). Así, lejos de proponer líneas conclusivas, hemos querido finalizar este recorrido planteando algunos apuntes metodológicos y, tal vez, deontológicos.

Oímos hablar de los consabidos «límites de la etnografía», vagas demarcaciones trazadas a partir de una serie de preceptos éticos y precauciones epistemológicas susceptibles al cambio. Sin embargo, el proceso de instrucción de las llamadas técnicas de investigación en el aula y el aprendizaje vivido en el campo son caminos que parecen correr paralelos. Si bien unos principios ético-metodológicos fundamentales nos sirven de guía para actuar en el terreno, ello no evita el alud de contradicciones que brotan de las relaciones con los sujetos de estudio, que invitan a una permanente reflexión sobre las fronteras que imponemos a nuestra propia investigación, o lo que es lo mismo, al encuentro con la alteridad, con una alteridad que tenemos enfrente o al lado, pero que también nos habita. El objetivismo académico del que se hace gala en las aulas se derrumba al poner el primer pie en el terreno. Acostumbradas a leer etnografías clásicas, lo primero que sorprende al entrar en el campo es la falta de información de la que se dispone a la hora de establecer relaciones, jerarquías —latentes o fijadas— y socializaciones. A trancas y barrancas comprendemos las causas de las situaciones que se suceden de las interacciones acaecidas durante la investigación, y del mismo modo aprendemos a reaccionar ante estas, a negociar con ellas, definiendo permanentemente el marco de acción en que se inscribe la realidad etnográfica.

Hasta ahora, la antropología había rehusado las referencias a la propia sexualidad y la de aquellos individuos a quienes se aspiraba conocer como objetos de interés legítimo, entendiéndolas más bien como propiedad de la esfera infranqueable de lo privado. Por consiguiente, el investigador o investigadora debían mantener a salvo su trabajo etnográfico de toda expresión o confesión vinculada a la sexualidad de los intervinientes en el estudio con el fin de mantener intacto el análisis objetivo de las observaciones. Ahora bien, esta recurrente apelación a una supuesta neutralidad y a la desactivación de toda pasión no puede fundamentarse más que en la concepción moralizante del sexo como realidad contaminante. Esa asepsia en materia sexual no es neutralidad, sino, en sí misma, posicionamiento. Esto es, el silencio al que se han visto y se ven sometidos elementos circunstanciales como el cuerpo, las emociones y la sexualidad de los agentes participantes de una parcela concreta de la realidad, lejos de ser un profiláctico contra la imparcialidad, sirve como reproductor del orden social hegemónico,

aquel que privilegia desde la ausencia una omniabarcativa «masculinidad abstracta» (Hartsock, 1983). Es en este sentido que acercamientos como el presentado quieren poner a prueba las bases mismas de nuestra disciplina, cortocircuitando, a nuestro juicio, la tradicional pretensión aséptica (y asexuada) del rol investigador.

Bibliografía

Adamczyk, Katarzyna (ed.) (2016) *Singlehood from individual and social perspectives*. Cracovia: Wydawnictwo.

Asue Mbomio, Lucia (2017) *Las que se atrevieron*. Madrid: Sial Casa África.

Butler, Judith (1993) *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del 'sexo'*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.

Blackman, Lisa (2008) *The Body: the Key Concepts*. Oxford: Berg.

Bourdieu, Pierre (1977) *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cardín, Alberto (1989) «Prólogo a la edición española». En Malinowski, Bronislaw. *Diario de campo en Melanesia*. Madrid: Júcar, 7-14.

Diagne, Malick (2018) «Le Corps des jeunes dans l'espace public au Sénégal», *Corps*, (1): 291-303.

Easterday, Lois *et al*. (1977) «The making of a female researcher. Role problems in Field Work», *Urban Life,* 6(3): 333-348.

Ferrándiz, Fernando (2011) *Etnografías contemporáneas. Anclajes, métodos y claves para el futuro*. Barcelona: Anthropos.

Fournier, Pierre (2006) «Le sexe et l'âge de l'ethnographe: éclairants pour l'enquêté, contraignants pur l'enquêteur», *Revue en ligne de sciences humaines et sociales*, (11): 1-24.

Gatens, Moira (1996) *Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality*. London: Routledge.

Goffman, Erving (1971) *Relaciones en público: microestudios del orden público*. Madrid: Alianza Editorial.

Grau, Jordi (2016) *Nuevas formas de familia. Ámbitos emergentes*. Barcelona: Bellaterra.

Halbwachs, Maurice (1950 [1935]) *La memoria colectiva*. Barcelona: Editorial UNED.

Hartsock, Nancy C. M. (1983) «The feminist standpoint. Developing the ground for a specifically feminist historical materialism». En Harding, Sandra G. (ed.). *Feminism and Methodology: Social Science Issues*. Bloomington: Indiana University Press, 157-180.

Henriksson, Andreas (2014) *Organising intimacy. Exploring heterosexual singledoms at Swedish Singles Activities* (Tesis Doctoral). Suecia: Karlstad University.

Huber, Jonathan D. y Herold, Edward S. (2006) «Sexually overt approaches in singles bars», *The Canadian journal of human sexuality*, 15(3-4): 133-146.

Journet-Diallo, Odile (1999) «Catégories de genre et relation ethnographique chez les Joola du Sénégal. Femmes plurielles». En Jonckers, Daniel y Dupré, Marie-Claude (ed.). *Les représentations des femmes, discours, normes et conduits*. Paris: Maison des sciences de l'homme, 21-28.

Journet-Diallo, Odile (2002) «Conférence de Mme Odile Journet-Diallo». *Annuaires de l'École pratique des hautes études*, 115 (111): 71-77.

Kulick, Don y Willson, Margaret (1995) *Taboo: sex, identity, and erotic subjectivity in anthropological fieldwork*. London: Routledge.

Markowitz, Fran y Ashkenazi, Michael (eds.) (1999) *Sex, sexuality, and the anthropologist*. Illinois: University of Illinois

Markowitz, Fran (2003) «Sexualizando al antropólogo: implicaciones para la etnografía». En José A. Nieto (ed.). *Antropología de la sexualidad y diversidad cultural*. Madrid: Talasa, 79-92.

Martín, S. (2019). «Aproximación etnográfica a un club de singles en Barcelona», *Revista Wamon*, 4(1): 161-180.

Mauss, Marcel (1979 [1934]). «Técnicas y movimientos corporales». En Mauss, Marcel. *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos, 335-356.

Mohamadou, Aminou (2008) «Acercamiento al «espaguifranglés», el español funcional de Guinea Ecuatorial», *Cauce*, 31: 213-229.

Murray, Thomas E. (1984) «The language of singles bar», *American Speech*, 60(1): 17-30.

Nerín, Gustau (1998) *Guinea Equatorial. Història en blanc i negre*. Barcelona: Edicions Empuries.

Newton, Esther (1993) «My best informant's dress: The erotic equation in fieldwork», *Cultural Anthropology*, 8(1): 3—23.

Nieto, José A. (2003) «Reflexiones en torno al resurgir de la antropología de la sexualidad». En José A. Nieto (ed.). *Antropología de la sexualidad y diversidad cultural.* Madrid: Talasa, 15-51.

Salamone, Frank (1995) ««Oh! Vous voilà!» L'anthropologue hétérosexuel et le sexe», *Anthropologie et Sociétés*, 19 (1-2): 253-271.

Schouten, John W. y McAlexander, James H. (1995) «Subcultures of consumption: An ethnography of the new bikers», *Journal of consumer research*, 22(1): 43-61.

Snow, David A. *et al*. (1991) «Cooling out men». Men in singles bars and nightclubs: observations on the interpersonal survival strategies of women in public places», *Journal of Contemporary Ethnography*, 19(4): 423-449.

Spivak, Gayarti (1985) *¿Pueden hablar los subalternos?* Barcelona: MACBA edicions.

Tomàs, Jordi (2006) *La identitat ètnica entre els joola dOussouye (Húluf, Bubajum áai)*. Tesis Doctoral. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.

Vance, Carol (1991) «Anthropology Rediscovers Sexuality: A Theoretical Comment», *Social Science and Medicine*, 33(8): 875-884.

Whithead, Tony L. y Conaway, Mary E. (1986) *Self, sex and gender in cross-cultural fieldwork*. Illinois: University of Illinois Press.

SIMPOSIO NÚMERO 9

LA PARTICIPACIÓN DE «TERCEROS» EN LA REPRODUCCIÓN ASISTIDA: SOBREPASANDO LOS LÍMITES DEL PARENTESCO

Ana Mª Rivas Rivas. Instituto Madrileño de Antropología, Universidad Complutense de Madrid, rivasant@cps.ucm.es

Rosa Mª Frasquet Aira. Institut Catalá d´Antropologia, Universidad de Barcelona, rosam.frasquet@gmail.com

1. Introducción

Las Técnicas de Reproducción Humana Asistida (TRHA) han transformado la concepción cultural occidental del parentesco y la filiación, la maternidad y la paternidad, el binomio naturaleza-cultura, y las imágenes y valores en torno al cuerpo y la persona. Las TRHA[25] per-

25 Las TRHA comprenden: la inseminación artificial (IA) o introducción de espermatozoides en el útero de la mujer; la fecundación in vitro (FIV), técnica que consiste en poner en contacto los óvulos y los espermatozoides seleccionados del semen. Recibe el nombre de in vitro porque la fecundación en sí tiene lugar fuera del organismo de la mujer. Los óvulos fecundados darán lugar a los embriones que serán transferidos al útero, donde continuarán su desarrollo; la fecundación in vitro con microinyección intracitoplasmática de un espermatozoide (ICSI), técnica de fecundación que consiste en inyectar un espermatozoide en el interior de un óvulo. Los pasos previos y posteriores a la fecundación son exactamente los mismos (estimulación ovárica, punción folicular y transferencia de los embriones), únicamente varía la técnica de fecundación; la gestación por sustitución o subrogación es la práctica por la cual una mujer desarrolla el embarazo por y para otra persona, resultado de un contrato previo a la concepción por el que la criatura será entregada a esa persona después del nacimiento. Hay dos tipos de subrogación: la genética y la gestacional. En la primera la gestante es también la que aporta los ovocitos y en la segunda, los ovocitos son de otra mujer, bien de la mujer aspirante a tener un hijo o bien de una donante de ovocitos.

miten la utilización de los gametos (óvulos y/o espermatozoides) homólogos –propios– o heterólogos —de un tercero– en el cuerpo de la mujer aspirante a madre o en un cuerpo ajeno que gesta por ella, para lo que se necesitan proveedores/as de gametos/embriones y gestantes por sustitución. La ruptura conceptual que representan estos métodos, sobre todo, la posibilidad de procrear con gametos de donantes y de gestar por y para otra persona, va más allá de la disociación entre sexualidad y reproducción y del hecho de poder tener hijos sin mantener relaciones sexuales (Esteinou, 2012). La donación de gametos y la gestación por sustitución vacían de contenido la presunción de que las conexiones bio-genéticas a través del acto sexual y de la gestación son los componentes fundadores e instituyentes del parentesco y dejan al descubierto la naturaleza socio-legal de las relaciones de parentesco (Schneider, 1968, 1984). Lo que no quiere decir que la biología y la genética no sigan siendo operativas para construir un tipo especial de relaciones que continuamos denominando de parentesco, pero con la diferencia de que ahora son componentes que los actores manipulan y gestionan de forma consciente, estratégica y deliberada, junto con otros como la intención, la voluntad, la elección y el deseo.

La experiencia de las TRHA con participación de terceras personas se constituye en un proceso de configuración de subjetividades que lleva a quienes transitan por ellas — familias receptoras y proveedores/as de gametos/embriones y gestantes por sustitución- a modificar una concepción bio-genética del parentesco por una concepción intencional: es la voluntad procreativa, la crianza y el cuidado de la descendencia lo que construye parentesco para unos —padres/madres, hijos/as–, y lo de-construye para otros — proveedores/as y subrogantes–. Estos procesos están mediados por los marcos institucionales y legislativos de cada país; por las prácticas y las políticas que siguen los centros de reproducción asistida, los bancos de gametos, las empresas y agencias de subrogación; por la actuación de los profesionales y expertos en su labor de asesoría y consulta, así como por los intereses de la industria biotecnológica. Todos estos actores, a modo de *ontological choreography of reproductive technologies* (Thompson, 2005), intervienen en la producción de parentesco (s), con lógicas, intereses, expectativas, roles, y agencialidad, no siempre en sintonía, generando asimetrías, desigual-

dades y jerarquías de poder en las relaciones sociales que se establecen entre ellos.

La complejidad de estas técnicas de procreación con «terceras partes», no solo viene dada por la multiplicidad de actores individuales e institucionales que intervienen en ellas, sino por las posiciones desiguales y asimétricas de poder que ocupan en la estructura del campo de la reproducción (Bourdieu, 2003), resultado de la desigual posesión y distribución de capitales. Precisamente, esas «terceras partes», imprescindibles para satisfacer el deseo de paternidad y maternidad de muchos hombres y mujeres, permanecen silenciadas y arrojadas a los márgenes de los debates públicos, salvo cuando representan una ocasión para el sensacionalismo mediático y oportunismo político, tal y como está ocurriendo actualmente en España con la gestación por sustitución; debate totalmente descontextualizado, al tratarlo como si fuera una práctica aislada desconectada de las estructuras económicas, políticas, jurídicas, sociales y culturales que subyacen a las TRHA y a todas las TRHA, incluyendo la provisión de óvulos, semen y embriones. Esta polémica se mantiene encerrada en torno a la gestación subrogada, sin que se enmarque en el contexto más general del sistema de reproducción asistida y de provisión de material reproductivo en España, y sin que se tenga en cuenta las perspectivas, entre otros, de los/las proveedores/as reproductivas. Pensamos que este marco general de comprensión de cada uno de los tratamientos de reproducción asistida heteróloga es básico para poder tomar decisiones sobre las implicaciones de cada uno de ellos. Problematizar la subrogación en España sin problematizar al mismo tiempo el sistema de reproducción asistida en su conjunto (anonimato/no anonimato de la donación, selección de los/as donantes, la compensación económica, la coordinación fenotípica, la ideología del altruismo y la ficción del intercambio de dones, el control y monopolio de la información por los centros de reproducción y equipos biomédicos, etc.) supone dejar fuera cuestiones fundamentales como son: la equidad/inequidad en el acceso de las familias a las TRHA; la invisibilización y apropiación del valor económico generado por el trabajo reproductivo de los/as proveedoras de gametos por parte de los centros de reproducción, bancos de gametos y agencias intermediarias y la cosificación de los cuerpos no solo de las gestantes sino también de los/as proveedores/as de biomaterial.

La estratificación socioeconómica de los mercados reproductivos afecta a los/as proveedores/as de material biogénético, estableciendo una biojerarquización entre países enriquecidos y países empobrecidos, pero también al interior de los primeros en razón de su origen social, étnico, educativo, etc. Esta estratificación también se da entre las familias que desean acceder a las TRHA para conseguir descendencia, dado que sus costes no están al alcance de todas. En el caso de España, con un salario mínimo interprofesional de 735 euros hasta 2019 y una «compensación económica» entre 900 y 1.100 euros por ciclo de «donación» de óvulos, se entiende el aumento de la oferta de óvulos por parte de mujeres desempleadas o con trabajos asalariados en sectores escasamente cualificados y altamente precarizados. Esto explica en parte por qué España se ha convertido en el primer país europeo en número de ciclos de reproducción asistida, particularmente en la donación de óvulos (ESHRE, 2017), y el tercero a escala mundial detrás de Estados Unidos y Japón. Las clínicas españolas cuentan además con la mayor cantidad de óvulos donados en términos absolutos (123.447), aunque en relación con el número de mujeres en edad fértil España solo es superada por República Checa (1,2 óvulos donados por mujer en edad reproductiva para España frente a los 1,7 de República Checa) (Comisión Europea, 2015). Pero también se entiende el perfil de las familias que pueden acceder a estos tratamientos y que, una vez agotadas las opciones en el sistema público, se distribuyen entre clínicas y países en función de sus ingresos y los costes de los tratamientos, situándose en una escala de seguridad/inseguridad jurídica, justicia/injusticia reproductiva acorde con sus posibilidades económicas.

2. Comunicaciones

Las comunicaciones que se presentan en este simposio abordan algunos de los aspectos derivados de la producción de parentesco a través de las TRHA y de otros sistemas de reproducción como la adopción, que también requiere de terceras partes –las madres y los padres biológicos–, igualmente silenciadas e invisibilizadas por los marcos legales e institucionales españoles hasta ahora.

Este es el contenido de la comunicación de Mª Isabel Jociles Rubio «Adopciones abiertas en familias monoparentales», en la que analiza el caso de las familias monoparentales españolas que, habiendo adoptado internacionalmente, han establecido contacto con las familias biológicas de sus hijos o están en proceso de búsqueda de información para poder establecerlo. Si bien la adopción abierta se reguló en España a escala estatal con la Ley 26/2015, estas familias, especialmente mujeres que han adoptado solas, llevan practicando este tipo de adopción, de manera informal, desde antes de la entrada en vigor de la ley. La autora aborda en la comunicación: las motivaciones de estas madres para contactar (o buscar hacerlo) con las familias biológicas de sus hijos; los procedimientos que han desplegado (o están desplegando) para lograrlo; las dificultades con las que se han encontrado durante los mismos; y las estrategias que desarrollan para favorecer «la conexión dual» de los niños/as sin que ello menoscabe su vinculación con ellos/as.

Por su parte, Ariadna Ayala y Begoña Leyra en su comunicación «Debates feministas a partir del análisis del trabajo reproductivo de las mujeres: ¿qué cuestiones nos plantean la donación de gametos y la gestación subrogada?» discuten el cuestionamiento que algunos feminismos hacen de la capacidad de «las mujeres del sur» para elegir racionalmente participar en la gestación subrogada o en la donación de gametos, y las representaciones, un tanto homogeneizantes, sobre dichas mujeres y su capacidad —o falta de capacidad- para elegir «libremente». Plantean la inconsistencia de ciertos posicionamientos feministas, calificados por algunas autoras como paternalistas o excesivamente moralizadores, así como la importancia de estudiar dichas prácticas con relación a la donación de óvulos y a las características del mercado reproductivo transnacional, de cara a no producir discursos académicos demasiado simplistas y faltos de matices. De este modo, además de analizar los posicionamientos de los discursos feministas con relación a la gestación subrogada y a la provisión de óvulos, se centran en visibilizar el valor diferencial asignado por los mismos a las partes del cuerpo reproductivo de la mujer según su contribución a la reproducción -útero, óvulos-, criticando la excesiva sacralización que de una determinada «maternidad» realizan ciertos feminismos. Asistimos a una jerarquización biomoral del cuerpo de la mujer, según

las partes que intervienen en la reproducción, y a la mistificación de la gestación, olvidando otros trabajos reproductivos que implican la misma intimidad corporal como la lactancia asalariada y la donación de óvulos. La lactancia asalariada ha sido una práctica muy común en España hasta mediados del siglo XX. Es cierto que la lactancia no es una práctica arriesgada para la mujer, comparada con la gestación por sustitución, pero es significativo que también recibiera la condena social de la época, calificando a las lactantes asalariadas como «madres mercenarias», «madres postizas», «medias madres» (Soler, 2011). Este doble discurso moral y legal invisibiliza una práctica, la provisión de óvulos, que ha quedado fuera de toda polémica pública en general, y feminista, en particular[26]. ¿Por qué la donación de óvulos no es cuestionada por las feministas detractoras de la GS? ¿Por qué la compensación económica de las donantes de óvulos no suscita controversia por parte de las plataformas anti-gestación por sustitución? Si la compensación económica niega la autonomía, la libertad y la elección de la mujer ¿no afecta esto por igual a la donante de óvulos y a la gestante por sustitución? ¿Por qué es ilícito moralmente compensar a la gestante y no a la donante? Preguntas necesarias para establecer un debate abierto no solo a la gestación por sustitución sino también a la provisión de óvulos.

Las nuevas fórmulas de planificación e intervención reproductivas provocan otros desafíos, como el uso de los embriones sobrantes, que no parecen suscitar el mismo nivel de debate si lo comparamos con el caso de la gestación por sustitución. Eva Luna Díaz García y Consuelo Álvarez Plaza abordan este tema en su comunicación «Embriones humanos congelados: retos y controversias de las Técnicas de Reproducción Asistida». Los últimos datos de la Sociedad Española de Fertilidad (SEF) dictaminan que los embriones almacenados a fecha de 31 de diciembre de 2017 fueron de 545.333. El más de medio millón de embriones vitrificados es una cifra orientativa en tanto que el Ministerio de Sanidad, Consumo y Bienestar Social no cuenta con un Registro Nacional de Donantes efectivo, pese a que se encuentra

26 Son escasos los artículos que se interesan por este tema, entre ellos el texto de Eulalia Pérez Sedeño y Ana Sánchez «Asimetrías y olvidos en las tecnologías de reproducción asistida», en Pérez Sedeño, E. y Ortega Arjonilla, E., *Cartografías del cuerpo. Biopolíticas de la ciencia y la tecnología*, Valencia, Cátedra, pp. 195-245.

contemplado en la ley desde 1988, por lo que el acceso a datos actualizados y fidedignos resulta complejo, no obstante, se estima que cada año se producen alrededor de otros 50.000. Existen cuatro posibles destinos de este excedente embrionario que son: 1) la utilización por la propia mujer, 2) la donación con fines reproductivos, 3) la donación con fines de investigación y 4) el cese de su conservación. Las autoras presentan un estado de la cuestión de las controversias sociales, jurídicas y bioéticas de los embriones humanos criopreservados en el Estado español.

Otra de las consecuencias socioculturales de las TRHA con participación de terceros es el cuestionamiento que hacen del significado convencional de los cuidados y las formas de practicarlo. Hasta ahora la labor de cuidar ha sido interpretada como la tarea de satisfacer intergeneracionalmente las necesidades materiales e inmateriales, ya sea de los hijos por parte de los padres o de los padres por parte de los hijos. Esta arquitectura generacional de los cuidados forma parte de la ideología familiar convencional por la que se establece una dependencia y reciprocidad moral entre parientes, especialmente entre padres e hijos, como consecuencia de la creencia de formar «un mismo cuerpo y una misma sangre», deuda que se extrapola al resto de la red familiar de forma graduada, dependiendo de la cercanía/distancia genealógica. Sin embargo, encontramos modelos alternativos de cuidados entre los actores que intervienen en estas prácticas reproductivas, a partir de foros y comunidades virtuales, redes de apoyo y reciprocidad entre mujeres con experiencias comunes, como es el caso de las donantes de óvulos. De este tema se ocupan Mª Isabel Jociles Rubio y Clara Fernández de Bobadilla Muñoz en su comunicación «Ciberespacio, redes sociales y algoritmos. La mediación de internet en la construcción de las narrativas de las donantes de óvulos». En ella se proponen indagar acerca de las comunidades virtuales creadas por y para las donantes de óvulos, interesándose, entre otras cosas, en el modo en que estos espacios facilitan la construcción de narrativas en torno al proceso de donación, el papel que tienen en la toma de decisiones de las donantes, el carácter didáctico en la explicación de los procesos médicos, o la exposición, denuncia o normalización de determinados efectos secundarios vinculados a la donación.

Por último, Marta Barba Gassó, a partir de las transformaciones introducidas por las biotecnologías reproductivas, plantea la necesidad de sobrepasar los límites del parentesco, pensado exclusivamente como relaciones entre personas. Su comunicación «Parentesco y coreografías reproductivas interespecies a partir de un estudio de caso sobre dos variedades de tomate» tiene por objetivo debatir y seguir sobrepasando los límites del parentesco, en este caso planteando relaciones de parentesco interespecies. Tomando como referencia el estudio de la re-producción de semillas de tomate, que podemos pensar en términos de «coreografías reproductivas» más que en términos de «intervención de terceras partes», discute la idoneidad de la noción «parentesco interespecies» e incluso de la noción «coreografías reproductivas interespecies». ¿Qué aporta al estudio de la re-producción y conservación vegetal plantearla en términos de parentesco? ¿Qué aporta al estudio del parentesco, la familia y la reproducción asistida dialogar con la re-producción vegetal? Según la autora, las similitudes y paralelismos entre reproducción asistida humana y vegetal nos invitan a profundizar en este diálogo ya iniciado previamente.

3. Líneas futuras de investigación

Otros temas derivados de las TRHA con la participación de terceros quedan pendientes para sucesivos congresos. Las prácticas y elecciones reproductivas y las consecuencias sociales y culturales que puedan tener son otras tantas cuestiones a estudiar: la congelación de embriones y el salto generacional; la reprogramación celular y los trasplantes citoplasmáticos, que permiten extraer el núcleo de la célula con toda la información genética de una persona e introducirlo en el citoplasma de una donante; la creación de gametos a partir de células somáticas adultas y de gametos (gametogénesis in vitro); las técnicas de incubación hasta conseguir gestaciones absolutamente artificiales; la selección de embriones para el nacimiento de un niño con el fin de salvar a un hermano, el llamado «bebé medicamento» (el primer nacimiento en el mundo fue en Reino Unido en 2003 y en España en el año 2008); el trasplante de útero de una donante viva, realizado por primera vez en Suecia en 2014 y en España en 2020; hasta hoy se han

llevado a cabo alrededor de 70 trasplantes de útero en todo el mundo, de los cuales se han gestado más de 20 recién nacidos vivos.

Por el momento desconocemos las consecuencias de estas prácticas reproductivas, lo que sí conocemos ya es la ausencia de equidad social que representa que solo puedan reproducirse, de un modo o de otro, los que tienen medios económicos suficientes para ello, inequidad que desafía los derechos humanos, la justicia reproductiva y la justicia social.

4. Bibliografía

Bourdieu, Pierre (2003) *Las estructuras sociales de la economía*. Barcelona: Anagrama.

Comisión Europea (2015) *Economic landscapes of human tissues and cells for clinical application in the EU*. Luxemburgo: Publications Office of the European Union.

European Society of Human Reproduction and Embryology (ESHRE) (2017) «Abstracts of the 33rd Annual Meeting of the European Society of Human Reproduction and Embryology», *Human Reproduction*, 32 (1), i1—i539.

Esteinou, Rosario (coord.) (2012) *La nueva generación social de familias. Tecnologías de reproducción asistida y temas contemporáneos*. México: Publicaciones de la Casa Chata.

Schneider, David M. (1968) *American Kinship: A Cultural Account*. Chicago: University of Chicago Press.

-(1984) *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Soler, Elena (2011) *Lactancia y parentesco. Una mirada antropológica*, Barcelona: Anthropos.

Thompson, Charis (2005) *Making Parents. The Ontological Choreography of Reproductive Technologies*. Cambridge: MIT Press.

SIMPOSIO NÚMERO 10

MERCANTILIZACIÓN Y GENTRIFICACIÓN EN LA CIUDAD NEOLIBERAL: DINÁMICAS, NARRATIVAS Y CONFLICTOS

Hernán Fioravanti Álvarez. Associació Valenciana d'Antropologia (AVA), Departament de Sociologia i Antropologia Social, Universitat de València. hernan.fioravanti@uv.es

Ignacio Elpidio Domínguez Ruiz. Instituto Madrileño de Antropología (IMA), Universitat de Barcelona, ignacioelpidio@gmail.com

1. Lugares, preguntas y ejes de análisis

Las últimas décadas del siglo XX y las primeras del XXI han visto la consolidación de un modelo urbano neoliberal basado en la extensión de ideas corporativas o de emprendimiento en las ciudades y los territorios, pasando de gobierno a gobernanza, y aceptando consistorios de distinto signo discursos sobre la inexorable competencia por las inversiones, los y las turistas, e incluso por la población. Esta competencia territorial es solo una de las múltiples manifestaciones de la neoliberalización urbana que diferentes autores y autoras han tomado como punto de partida para estudiar las dinámicas de mercantilización del espacio urbano. Desde perspectivas históricas de la sociología y antropología urbanas (Ullán de la Rosa, 2014), desde nociones de una antropología en o de la ciudad (Mairal 1998, 2000), o desde aproximaciones hacia los entornos o espacios construidos (Tapada, 2014), el estudio de los cambios contemporáneos de/en las ciudades neoliberalizadas —o, en abstracto, la ciudad neoliberal— ofrece un amplio abanico de prácticas investigadoras, marcos teóricos y relaciones con movimientos sociales y administraciones públicas.

Este simposio se enfrenta a estos cambios desde un sentido amplio de gentrificación, con el objetivo de contemplar las múltiples dinámicas en nuestros barrios y ciudades, las narrativas que legitiman o cuestionan dichos procesos, y los conflictos que implican. Desde una perspectiva más analítica que de ordenación de las ponencias, este simposio se centra, en un primer lugar teórico, en las dinámicas locales y globales. Buscamos poder responder colectivamente a diferentes cuestiones sobre las dinámicas y procesos de transformación y desplazamiento en barrios y ciudades: ¿De qué maneras se están produciendo actualmente los procesos de gentrificación? ¿Siguen siendo pertinentes las conceptualizaciones y perspectivas sobre este término? ¿Cómo están afectando a nivel barrial dinámicas tales como el turismo urbano, la mercantilización del espacio y las formas de vida, los grandes eventos o la securitización de las ciudades, entre otros? ¿Qué elementos están siendo usados directa o indirecta, consciente o inconscientemente para promover procesos de revalorización urbana? Buscamos, por lo tanto, reflexionar en torno a la diversidad de dinámicas asociadas al concepto de gentrificación en un sentido tan amplio y diverso como las propias ciudades: tematización, museificación, disneyficación, turistificación, mercantilización de barrios étnicos, gaytrificación, etc. Nos interrogamos, por lo tanto, por conceptos específicos referidos a procesos concretos, por su pertinencia o adecuación académicas, y por su relación con comprensiones más amplias de la gentrificación y del cambio urbano.

Un segundo lugar teórico en el que nos centramos es el de las narrativas desarrolladas alrededor de dichos cambios urbanos. Para atender a la dimensión narrativa, textual y visual de estos procesos, contemplamos también una serie de preguntas: ¿Qué relatos sobre las ciudades y los barrios se constituyen para favorecer la transformación de los territorios urbanos? ¿Qué estrategias de marketing y branding urbano se despliegan para producir barrios-marca capaces de competir, atrayendo capitales y poblaciones? ¿De qué manera movilizan elementos como el patrimonio, las formas de vida locales, la etnicidad o las orientaciones sexuales e identidades de género, entre otros? ¿Qué narrativas legitimadoras sostienen dichas dinámicas de gentrificación y qué discursos las contestan y cuestionan? ¿Cuál es el papel que juegan distintos actores en los diferentes relatos? Las ponencias

presentadas en este simposio, así como múltiples otras investigaciones recientes, contemplan el papel de los discursos como prácticas relevantes y hasta centrales en procesos de gentrificación, tanto en abstracto como en las realidades empíricas concretas desde las que han sido estudiados. Cuestiones como la criminalización de determinados espacios y colectivos, los discursos turísticos sobre barrios y prácticas, y las representaciones de según qué agentes participantes en el cambio urbano son destacadas en este simposio.

Nos centramos, finalmente, en un tercer punto teórico: el de los conflictos. Desde este simposio buscamos contemplar el papel de la agencia en estos procesos y relatos, respondiendo sobre todo a preguntas vinculadas a los diferentes actores implicados y a sus relaciones: ¿Qué actores están interviniendo en la consolidación de estas dinámicas y en la producción de narrativas y estrategias de marketing urbano? ¿Qué dinámicas y conflictos en torno a la legitimidad y a la legitimación se están dando entre sujetos y prácticas en los espacios urbanos mercantilizados? ¿Cuáles se ven desplazados? Por su centralidad en el estudio de la gentrificación destacamos la importancia de los desplazamientos como conflictos y relaciones entre actores, entendiéndolos no solo como la expulsión física sino también como la colonización y mercantilización de espacios, usos, prácticas, significados e identificaciones. Movimientos contemporáneos contra los desahucios dentro y fuera del Estado español son un ejemplo claro del carácter conflictual, casi agónico, de los debates públicos en torno a la ciudad. De igual manera, las diferentes restricciones sanitarias desde que comenzó la pandemia de la COVID-19 han despertado reflexiones, debates y conflictos sobre la desigual ocupación espacial y temporal de las calles, la escala urbana y los territorios administrativos, así como la visibilidad de unos u otros agentes.

En definitiva, este simposio busca ser un espacio de encuentro y de debate para las diferentes investigaciones y enfoques que se enfrentan a las igualmente diversas dimensiones de la gentrificación o, de forma más amplia, de la mercantilización urbana. En línea con las apuestas del XV Congreso de la ASAEE, este simposio busca dar cuenta de la pluralidad de contextos, enfoques y posicionamientos desde los que se están investigando estas dinámicas urbanas, por un lado, y de sus

implicaciones políticas en la desigualdad urbana, la justicia espacial y el derecho a la ciudad, por otro.

2. Reflexiones teóricas sobre la ciudad neoliberal

Desde finales del siglo XX se ha producido una fuerte transformación del papel que el espacio urbano juega en la economía capitalista (Lefebvre, 1974). Las ciudades se han convertido en arenas estratégicas para la extracción de plusvalías y se ha modificado radicalmente la forma en que son entendidas y gobernadas (Marcuse y van Kempen, 2000; Sassen, 1998). En diferentes contextos a nivel global se ha impuesto una Nueva Política Urbana de corte neoliberal marcada por la competencia entre ciudades y territorios por la atracción de capitales y poblaciones (Begg, 1999; Cox, 1993). Así, las ciudades se han dejado de gestionar para responder a las necesidades de sus habitantes. Por el contrario, han pasado a estar regidas por un urbanismo empresarial que se sostiene sobre una nueva lógica de gobernanza orientada a la producción de una ciudad-marca (Harvey, 1989; Paddison, 1993; Swyngedouw, 2005).

En el marco de esta competencia interurbana, las ciudades y los barrios desarrollan distintas estrategias de marketing y mercantilización del espacio urbano, con el objetivo de generar un paisaje seductor y emblemático capaz de atraer inversiones y visitantes con más fuerza que otros territorios (Hall y Hubbard, 1998; Harvey, 2007). Estos procesos han sido ampliamente estudiados en distintos contextos a nivel internacional, haciendo patente la diversidad de dinámicas asociadas a la noción de mercantilización urbana. Cuestiones como el papel clave de la cultura en la revalorización urbana (Zukin, 1995), la promoción de eventos (Jakob, 2012), la tematización de enclaves urbanos o disneyficación (Cocola-Gant, 2011; Sorkin, 1996), la utilización mercantilista del patrimonio o museificación (Franquesa y Morell, 2005), la turistificación (Cocola-Gant, 2018; Gotham, 2005), la securitización del espacio urbano y la pacificación del espacio público (Ávila y García, 2015; Caldeira, 2007; Davis, 2001; Delgado, 2011), la movilización estratégica de las orientaciones sexuales e identidades de género

o gaytrificación (Boivin, 2013; Domínguez Ruiz, 2018) o la mercantilización de los barrios étnicos (Aytar y Rath, 2012).

A su vez, la consolidación del urbanismo neoliberal a través de esta multiplicidad de dinámicas de mercantilización de lo urbano da lugar a procesos de gentrificación, marcados también por una notable diversidad. En este sentido, desde las teorizaciones clásicas del concepto de gentrificación que situaban la clase social y el desplazamiento como elementos definitorios (Marcuse, 1986; Slater, 2015; Smith, 2012) se ha avanzado hacia una conceptualización más amplia que permite dar cuenta de las formas de colonización simbólica más allá de la expulsión física (Butler, 2007; Janoschka, Sequera, y Salinas, 2014), así como del papel de otras dimensiones que se suman a la clase social entre las que podemos citar la étnico-racial, el género o la sexualidad (Fenster, 2005).

Nos interesa especialmente una aproximación etnográfica a estas dinámicas que privilegie el estudio de la articulación entre los flujos y procesos globales del urbanismo neoliberal y las lógicas de la escala local en cada contexto particular. En este sentido, además de las dinámicas de mercantilización y gentrificación mencionadas, es de gran interés el análisis del papel que juegan las narrativas y las estrategias discursivas. Autores como Franquesa (2007) o Weber (2002) han hecho énfasis en la importancia de las narrativas legitimadoras y los discursos sobre los valores simbólicos del espacio urbano. Por último, distintas autoras y autores se han ocupado de analizar los conflictos que generan las dinámicas del urbanismo neoliberal y las disputas que se dan por el espacio urbano y por las narrativas que lo definen tanto a nivel internacional (Harvey, 2013) como en el contexto del Estado español (Aricó, Mansilla, y Stanchieri, 2016; Cucó, 2013; Delgado, 2007; Franquesa, 2013).

3. Miradas plurales a la mercantilización y la gentrificación

Partiendo de este marco teórico y de las líneas de reflexión propuestas, este simposio está formado por doce comunicaciones ordenadas en tres ejes temáticos. Una serie de propuestas que evidencian que comprender la ciudad neoliberal nos obliga a analizar las maneras plurales en que los procesos de mercantilización se están desplegando y están siendo contestados por parte de actores urbanos situados en territorios particulares.

Se trata de trabajos centrados en contextos geográficos diversos. Se ubican principalmente en el marco del Estado español, si bien encontramos también algunas reflexiones desde Argentina y México. Son estudios etnográficos llevados a cabo en urbes de primera magnitud como Barcelona, Madrid o Buenos Aires, así como en ciudades medianas y pequeñas como Valencia, Girona, o Mérida (México). Se sitúan en diferentes escalas de análisis, moviéndose entre el barrio, la ciudad y la comparación entre distintas ciudades y barrios; y se acercan a territorios urbanos de diferente naturaleza, incluyendo estudios de barrios periféricos, áreas centrales, zonas industriales, barrios étnicos o urbanizaciones de clase media, entre otros.

En ellos, se abordan cuestiones tan dispares como la patrimonialización, la turistificación, la gentrificación, la movilidad urbana, la multiculturalidad, la participación, la guetización o la precarización y formas de resistencia como la formación de plataformas vecinales y movimientos urbanos o la conformación de cooperativas de vivienda. También ámbitos de la vida urbana distintos, tales como la residencia, el comercio, el trabajo, el ocio, el consumo, el deporte o la convivencia. Una constelación de trabajos que ponen la mirada en distintos lugares, procesos, actores y conflictos con el objetivo de continuar reflexionando sobre cómo el neoliberalismo está transformando la vida urbana.

3.1. La autenticidad como mercancía y sus contradicciones

El primer eje temático está compuesto por tres comunicaciones en las que se analizan dinámicas de mercantilización y gentrificación en diferentes barrios y su efecto en las poblaciones que los habitan. Procesos en los que se movilizan valores tan dispares como la identidad nacional, el patrimonio, el atractivo turístico, el exotismo o la multiculturalidad con el objetivo de asociar estos barrios con la autenticidad, reconvertirlos material y simbólicamente, y atraer actividades económicas, consumidores y turistas.

El primer trabajo es el de Francisco José Cuberos-Gallardo, quien presenta un análisis etnográfico del barrio de El Abasto (Buenos Aires) a través del que nos invita a pensar en la gentrificación como un proceso que, más allá de la sustitución de población, implica la instauración de nuevas reglas en los modos de ocupación del espacio, la incorporación de nuevos actores a la vida del barrio y la activación de nuevos discursos sobre su historia y su patrimonio. En particular, analiza la importancia estratégica de un discurso patrimonialista que reivindica la argentinidad de El Abasto y que presenta la intervención urbanística como el rescate de un espacio supuestamente usurpado por inmigrantes de otros países, fundamentalmente peruanos.

David Berná Serna y Eva Herrero Galiano, en cambio, reflexionan sobre el papel que puede jugar la exoticidad atribuida a determinadas poblaciones migrantes en la mercantilización del espacio urbano. Lo hacen analizando la conversión del barrio madrileño de Usera en uno de los principales *Chinatowns* de Europa, pasando de ser una zona estigmatizada a convertirse en el destino de miles de madrileños y turistas que lo visitan cada fin de semana en búsqueda de la autenticidad y exoticidad china.

El rol de la multiculturalidad en las dinámicas de gentrificación es analizado también por Diego Parejo Pérez en otro barrio de Madrid, Lavapiés. Este autor parte de una crítica marxista al concepto de multiculturalidad para analizar los elementos constitutivos de la violencia cotidiana contra migrantes en Lavapiés, dando cuenta de cómo la ma-

quinaria del capital, apoyándose en la estatal, genera un corsé opresivo de dominación y exclusión de estos colectivos.

3.2. Tensiones, conflictos y resistencias a la ciudad neoliberal

El segundo eje temático abarca una serie de reflexiones en torno a las tensiones y contradicciones que generan las lógicas de la ciudad capitalista en distintos contextos locales. Se compone de cuatro comunicaciones que nos acercan a diferentes conflictos urbanos y a las resistencias desplegadas por actores y movimientos sociales con la finalidad de responder a dinámicas urbanas neoliberales como la precarización, la estigmatización, la mercantilización o la gentrificación.

Para comenzar, Teresa Vicente Rabanaque y Yaiza Pérez Alonso reflexionan sobre cómo el proceso de gentrificación del barrio valenciano del Cabanyal incidió en la elaboración de un diagnóstico participado sobre las necesidades formativas y de empleo de este barrio. Un trabajo en el que dan cuenta de cómo la dinámica de gentrificación dificulta aún más la situación de las familias vulnerables provocando que dicho proceso participativo estuviera marcado por las percepciones de desconfianza, impotencia y pérdida de identidad barrial.

Seguidamente, Martin Lundsteen se centra en el caso de la ciudad de Salt, Girona, y analiza cómo la idea de una «sobrepoblación de inmigrantes» y el consecuente proceso de estigmatización territorial han condicionado las intervenciones urbanas llevadas a cabo en el centro de esta ciudad. En concreto, presta atención a las «narrativas legitimadoras» que se han desplegado para justificar científica y moralmente unas actuaciones orientadas a atraer población «nativa» de clase media y evitar la llegada de más vecindario migrante, todo ello con el objetivo de impedir una supuesta dinámica de «guetización».

En la misma línea, Albert Moncusí Ferré y Eva Mompó reflexionan sobre el papel de la precarización urbana en los procesos de gentrificación y sobre cómo diferentes actores responden a esto. Los casos de los barrios valencianos de El Cabanyal y Els Orriols les sirven para dar cuenta de cómo la concepción de determinadas áreas urbanas como «problemáticas» legitima una política de mejora integral que no

erradica los problemas estructurales del barrio y que, por el contrario, deriva en dinámicas de estetización y elitización social.

Ana Valeria de Ormaechea Otalora y Santiago González se centran en la capacidad de agencia y resistencia de los actores urbanos frente a la lógica neoliberal. A través de un documento audiovisual retratan el proceso de conformación y consolidación de un grupo de vivienda cooperativa en cesión de uso en la ciudad de Barcelona. Los y las cooperativistas, como agentes activos de resistencia, entretejen el hilo narrativo del audiovisual basado en sus propias miradas sobre dinámicas como la turistificación del entorno, la securitización o la intervención en el espacio público.

3.3. La mercantilización de la ciudad a través de la vida cotidiana

El tercer eje temático está formado por cinco comunicaciones en las que se analiza el papel que juega la vida cotidiana en la reproducción de las dinámicas de mercantilización. Las autoras se fijan en el impacto que tienen las lógicas neoliberales en ámbitos como la residencia, el comercio, el trabajo, el ocio, el consumo, el deporte o la convivencia, esferas dispares de la cotidianeidad sin las que no podemos entender la vida urbana.

Abre este último eje temático Inés Gutiérrez Cueli, quien analiza, a partir del caso del barrio madrileño del PAU de Carabanchel, los procesos de movilidad social de las clases populares durante el pasado boom inmobiliario, prestando atención a las motivaciones que llevaron a estas poblaciones a comprar una vivienda y trasladarse a las nuevas periferias de urbanizaciones. Una movilidad residencial que actuaría como un paraguas capaz de aglutinar, a su vez, una multiplicidad de estrategias de ascenso social en otros campos de la vida: la crianza, el ocio, las formas de consumo o el grupo social con el que relacionarse.

Seguidamente, Paloma Gómez Crespo se centra en el ámbito del comercio y reflexiona sobre la relevancia de la actividad comercial en la transformación de las ciudades y sus barrios, debido a su potencial como indicador de las mismas y su importancia como espacio de sociabilidad. A través de una comparación entre distintos barrios de

Madrid, Valencia y París analiza cómo las transformaciones urbanas repercuten en la sociabilidad de los barrios, abordando el intercambio comercial como un espacio de interacción vecinal, pero también de conflicto cuando produce molestias que afectan al espacio público o al ámbito privado de los hogares.

Amaia Prieto, por su parte, pone la mirada en el ámbito del trabajo y nos propone pensar en cómo la creciente precarización de la vida, así como algunos de los recientes procesos de mercantilización de las ciudades (boutificación, turistificación, ciudades-marca) son legitimados a través de los discursos institucionalizados de valorización del trabajo y, por tanto, responden a la imposibilidad de pensarnos más allá de éste, así como de transitar hacia formas de organización separadas del trabajo asalariado y de la reproducción del capital.

El ámbito del deporte es abordado por Miguel Lisbona Guillen, Ricardo Sánchez Martín y Jorge Sánchez Martín, quienes se fijan en la ciudad mexicana de Mérida para analizar cómo las transformaciones urbanas inciden en la oferta de servicios relacionados con la práctica de actividades físico-deportivas y la construcción del cuerpo. Así, mientras en las zonas históricas de la ciudad se conservan espacios de uso público y acceso abierto para la activación física, en las zonas de expansión urbana reciente, concentradas en el norte de Mérida, es mucho mayor la presencia de servicios privados con una oferta particular de actividades y con determinadas concepciones corporales.

Por último, Sergio García García y Débora Ávila Cantos se centran en el ámbito de la convivencia y presentan los resultados de una investigación sobre las transformaciones policiales en Madrid con el llamado «Ayuntamiento del cambio», entre 2015 y 2019. Reflexionan sobre cómo el gobierno progresista de la ciudad profundizó en un camino ya iniciado por el anterior gobierno conservador: la entrada de la policía en el campo de lo social y la priorización de las relaciones y las subjetividades vecinales en el trabajo policial.

Bibliografía

Aricó, Giuseppe, Mansilla, José A., y Stanchieri, Marco Luca (eds.) (2016). *Barrios corsarios. Memoria histórica, luchas urbanas y cambio social en los márgenes de la ciudad neoliberal*. Barcelona: Pol·len Edicions.

Ávila, Débora y García, Sergio (eds.) (2015). *Enclaves de riesgo. Gobierno neoliberal, desigualdad y control social*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Aytar, Volkan y Rath, Jan (eds.) (2012). *Selling ethnic neighborhoods: the rise of neighborhoods as places of leisure and consumption*. New York, London: Routledge.

Begg, Ian (1999). «Cities and Competitiveness», *Urban Studies*, 36(5—6), 798—809.

Boivin, Renaud René (2013). «Rehabilitación Urbana y Gentrificación en el Barrio de Chueca: la Contribución Gay», *Revista Latino-Americana de Geografia e Gênero, Ponta Grossa*, 4(1), 114—124.

Butler, Tim (2007). «For gentrification?», *Environment and Planning A*, 39, 162—181.

Caldeira, Teresa (2007). *Ciudad de muros*. Barcelona: Gedisa Editorial.

Cocola-Gant, Agustín (2011). «El Barrio Gótico de Barcelona. De símbolo nacional a parque temático», *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 15(371).

Cocola-Gant, Agustín (2018). «Tourism gentrification», en L. Lees (ed.), *Handbook of Gentrification Studies* (pp. 281—293). Cheltenham and Northhampton: Edward Elgar Publishing.

Cox, Kevin R. (1993). «The local and the global in the new urban politics: a critical view», *Environment and Planning D: Society and Space*, 11(4), 433—448.

Cucó, Josepa (Ed.). (2013). *Metamorfosis urbanas. Ciudades españolas en la dinámica global*. Barcelona: Icaria.

Davis, Mike (2001). *Más allá de Blade Runner. Control urbano: la ecología del miedo*. Barcelona: Virus Editorial.

Delgado, Manuel (2007). *La ciudad mentirosa. Fraude y miseria del «modelo Barcelona.»* Madrid: Los Libros de la Catarata.

Delgado, Manuel (2011). *El espacio público como ideología*. Madrid: Los Libros de la Catarata.

Domínguez Ruiz, Ignacio Elpidio (2018). *Cuando muera Chueca: origen, evolución y final(es) de los espacios LGTBI*. Barcelona, Madrid: Egales.

Fenster, Tovi (2005). «The Right to the Gendered City: Different Formations of Belonging in Everyday Life», *Journal of Gender Studies*, 14(3), 217—231.

Franquesa, Jaume (2007). «Vaciar y llenar, o la lógica espacial de la neoliberalización», *Reis: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 118, 123—150.

Franquesa, Jaume (2013). *Urbanismo neoliberal, negocio inmobiliario y vida vecinal. El caso de Palma*. Barcelona: Icaria.

Franquesa, Jaume y Morell, Marc (2005). «Heritage deviations in relation to town planning in Ciutat de Mallorca», *Journal of Mediterranean Studies*, 15(2), 427—461.

Gotham, Kevin Fox (2005). «Tourism gentrification: The case of New Orleans' Vieux Carre (French Quarter)», *Urban Studies*, 42(7), 1099—1121.

Hall, Tim y Hubbard, Phil (eds.). (1998). *The entrepreneurial City*. Chichester: John Wiley y Sons.

Harvey, David (1989). «From Managerialism to Entrepreneurialism: The Transformation in Urban Governance in Late Capitalism», *Geografiska Annaler. Series B, Human Geography*, 71(1), 3—17.

Harvey, David (2007). *Espacios del capital. Hacia una geografía crítica*. Madrid: Akal.

Harvey, D. (2013). *Ciudades rebeldes. Del derecho a la ciudad a la revolución urbana*. Madrid: Akal.

Jakob, David (2012). «The eventification of place: Urban development and experience consumption in Berlin and New York City», *European Urban and Regional Studies*, 20(4), 447—459.

Janoschka, Michael, Sequera, Jorge y Salinas, Luis (2014). «Gentrification in Spain and Latin America - a Critical Dialogue», *International Journal of Urban and Regional Research*, 38(4), 1234—1265.

Lefebvre, Henri (1974). *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing.

Mairal Buil, Gaspar (1998) «L'antropologia urbana en perspectiva», *Revista d'etnologia de Catalunya*, 12, 16—27.

Mairal Buil, Gaspar (2000) «Una exploración etnográfica del espacio urbano», *Revista de Antropología Social*, 9, 177—191.

Marcuse, Peter (1986). «Abandonment, gentrification and displacement: the linkages in New York City», en N. Smith y P. Williams (eds.), *Gentrification of the City* (pp. 153—177). New York: Routledge.

Marcuse, Peter y van Kempen, Ronald (eds.) (2000). *Globalizing Cities: A New Spatial Order?* London, Cambridge: Blackwell.

Paddison, Ronan (1993). «City Marketing, Image Reconstruction and Urban Regeneration», *Urban Studies*, 30(2), 339—349.

Sassen, Saskia (1998). «Ciudades en la economía global: Enfoques teóricos y metodológicos», *Eure*, 24(71), 5—25.

Slater, Tom (2015). «La expulsión de las perspectivas críticas en la investigación sobre gentrificación», en Observatorio Metropolitano de Madrid (ed.), *El mercado contra la ciudad. Globalización, gentrificación y políticas urbanas*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Smith, Neil (2012). *La nueva frontera urbana. Ciudad revanchista y gentrificación*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Sorkin, Michael (ed.) (1996). *Variations on a Theme Park*. New York: Hill and Wang.

Swyngedouw, Erik (2005). «Governance Innovation and the Citizen: Face of Governance-beyond-the-State», *Urban Studies*, 42(11), 1991—2006.

Tapada, M. Teresa (2014) «Sobre el concepto de antropología urbana y de antropología del espacio», en Marta Llorente (ed.), *Topolo-*

gía del espacio urbano. Palabras, imágenes y experiencias que definen la ciudad. Madrid: Abada.

Ullán de la Rosa, Francisco Javier (2014) *Sociología urbana: de Marx y Engels a las escuelas posmodernas*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.

Weber, Rachel (2002). «Extracting Value from the City: Neoliberalism and Urban Redevelopment», *Antipode*, 34(3), 519—540.

Zukin, Sharon (1995). *The Cultures of Cities*. Oxford: Blackwell.

HABITANDO. UNA EXPERIENCIA DE VIVIENDA COOPERATIVA

Ana Valeria de Ormaechea Otalora. Universidad de Barcelona, valedeo@hotmail.com

Santiago González Plá. Sostre Civic, Cirerers Cohabitatge Cooperatiu, zagonsa@gmail.com

Documento en formato audiovisual que retrata el proceso de conformación y consolidación de un grupo de vivienda cooperativa en cesión de uso en la ciudad de Barcelona. Las diversas acciones del grupo (asambleas, reuniones, actividades lúdicas y de cuidados) se articulan con la mirada de los mismos actores sociales participantes del proyecto que plasman visiones y reflexiones críticas al concepto de ciudad-mercancía, ciudad-empresa, ciudad-marca.

De esta manera los cooperativistas, como agentes activos de resistencia, entretejen el hilo narrativo del audiovisual recurriendo a sus propias miradas sobre la turistificación del entorno, la securitización o la intervención del espacio público en usos y significaciones. El documento esboza y da cuenta de la complejidad de procesos colectivos que más allá de estar inmersos y guiados en este caso y en particular por la necesidad de resolver el acceso a una vivienda digna, plantean un frente amplio de reflexión y acción para abordar diversos aspectos vinculados a las dinámicas propias de todo proceso de autoorganización colectiva y la creciente profesionalización de propuestas como estas.

Así es que el desafío de cómo «hacer y ser comunidad» atraviesa el problema del modelo de ciudad mercantilizada.

Jean Rouch (1960) nos dice que sus *films* no están interpretados, sino vividos por hombres y mujeres que han dado un momento de su

existencia a una nueva experiencia de cine-realidad. Nos seduce extrapolar la idea del cine de Rouch a las ciudades, ciudades vividas por hombres y mujeres que han dado su existencia para hacer posible esa ciudad habitable, no mercantilizada.

El documento audiovisual presentado es parte de un trabajo de investigación que asumen como propio los mismos integrantes del grupo cooperativo. Estas imágenes y sonidos de la realidad son apuntes de trabajo de campo y también esbozo y hoja de ruta de un futuro documental testimonial que retratará el proceso grupal en cuestión.

Ficha técnica

Características video: HD duración 14 minutos

Enlace al video: https://vimeo.com/402465027

Clave para su visualización: seminario10

Bibliografía

Bateson, G. y Mead M. (1951). «Trance and Dance in Bali». [cinta cinematográfica]. EEUU

Flaherty, R. (1922). «Nanook of the North». [cinta cinematográfica]. EEUU

Guarini, C. (2013). *Moscou, ensayo y error. Coutinho. Cine de conversación y antropología salvaje.* Buenos Aires. Grupo Revbelando imágenes Comp. Ed. Nulú Bonsai.

Hockings, P. (ed.) (2003). *Principles of visual anthropology*. Berlin and New York. Mouton de Gruyter.

Laval, C., y Dardot, P. (2015a). *La nueva razón del mundo: Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona. Gedisa.

Laval, C., y Dardot, P. (2015b). *Común: ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*. Barcelona. Gedisa.

Mogollón, I., & Fernández, A. (2016). *Viviendas colaborativas para personas mayores. Un acercamiento al contexto vasco ya las realida-*

des europeas. Arquitectura del cuidado. Donosti. Emakunde: Gobierno Vasco.

Peirano Olate, M. (2008). «Reflexiones en torno a la obra de Mekas y el cine de ensayo como etnografía experimental». *Revista Chilena de Antropologia Visual*, 12.

Prelorán J. (1969) «Hermógenes Cayo». [cinta cinematográfica]. Argentina

Rouch, J. (1967). «Jaguar». [cinta cinematográfica]. Francia

Turmo, R. (2004). *Andel: el model escandinau d'accés a l'habitatge*. Barcelona. Fundació Jaume Bofill.

Vertov, D. (1973). *El cine-ojo*. Madrid. Fundamentos.

SIMPOSIO NÚMERO 11

PATRIMONIO INMATERIAL: POLÍTICAS, MARCAS Y TURISMO

Celeste Jiménez de Madariaga. ASANA-Universidad de Huelva, celeste@uhu.es

Beatriz Santamarina Campos. AVA-Universidad de Valencia, beatriz.santamarina@uv.es

Este simposio se abre a comunicaciones que analicen las retóricas de las declaratorias, los mapas de la UNESCO o de los distintos territorios y las particularidades de los bienes inmateriales. Asimismo, nos interesan análisis sobre propuestas para ver el recorrido de las candidaturas hasta sus inscripciones finales en cualquiera de sus listas (internacional, estatal, autonómica). Y, por último, queremos discutir cómo el patrimonio inmaterial al inscribirse en los circuitos turísticos y financieros genera graves dificultades para su gestión y salvaguardia.

Delimitación del objeto

Proponemos crear un foro de intercambio de aportaciones científicas, debate y discusión sobre las actuales problemáticas que están influyendo en los procesos de patrimonialización cultural, con especial interés en las acciones de la UNESCO y su incentivación del patrimonio inmaterial. Trataremos sobre la creciente burocratización de las inscripciones de elementos en las fórmulas oficiales establecidas (sistema de listas, catálogos, inventarios, etc. no solo de la UNESCO sino también a nivel estatal o regional), la toma de decisiones y su dependencia de intereses políticos, las negociaciones que se establecen entre los agentes implicados (responsables de las administraciones públicas, técnicos, académicos, comunidades y protagonistas), la búsqueda de

rentabilidad económica y la incursión de las empresas privadas, la activación del patrimonio cultural como producto la industria turística, y el branding —la marca patrimonial- como estrategia de diferenciación y certificación de calidad, las problemáticas sobre los derechos de propiedad intelectual del patrimonio inmaterial.

Breve panorámica del campo en la esfera internacional y nacional

Mucho se ha escrito sobre el proceso de instauración del «Intangible Cultural Heritage» en la UNESCO y sobre la sucesión de declaraciones, recomendaciones y reuniones que desembocaron en la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial (2003) (Aikawa, 2004; Ahmad, 2006; Brugman, 2005, entre otros), lo que posibilitó la declaración de bienes inmateriales como patrimonio de la humanidad mediante el «sistema de lista», en paralelo a la ya consolidada Lista de Patrimonio Mundial y Natural (Convención para la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural de 1972). La activación de «otra» lista específica de Patrimonio Cultural Inmaterial en 2006, con sus tres variantes (lista representativa, patrimonios urgentes, y buenas prácticas), abría nuevas posibilidades después de las reivindicaciones sobre la necesidad, por un lado, de reconocer «lo oral y lo intangible», y, por otro lado, de ampliar la patrimonialización UNESCO a otras zonas del mundo donde lo cultural no se vinculaba a los tradicionales «sitios históricos». De esta forma, el propio organismo admitía la ausencia de lo intangible en sus políticas, pero también la distribución asimétrica de los reconocimientos patrimoniales y el distinto peso de los países en sus órganos de decisión (Askew 2010; Brumann, 2012; Frey y Pamini, 2010; Frey, Pamini, y Steiner, 2013; Meskell 2013; Schmitt, 2008). El ánimo de la Convención era reconciliador reconociendo el eurocentrismo o el occidentalismo que primaban hasta entonces (Labadi, 2007; Pavone, 2008; Choay, 1996). Ahora bien, este cambio se contextualiza con la entrada de la economía de los intangibles contribuyendo de forma activa a alimentar las distintas listas y declaraciones (mundiales, estatales y locales). El patrimonio como marca y su gestión es entonces un eje fundamental

para la economía creativa. Y el patrimonio convertido en capital para el turismo convierte el patrimonio inmaterial en sello económico.

Además de lo señalado, en este simposio se abre a comunicaciones que analicen las retóricas de las declaratorias, los mapas de la UNESCO o de los distintos territorios y las particularidades de los bienes inmateriales. Asimismo, nos interesan análisis sobre propuestas para ver el recorrido de las candidaturas hasta sus inscripciones finales en cualquiera de sus listas (internacional, estatal, autonómica). Y, por último, queremos discutir cómo el patrimonio inmaterial al inscribirse en los circuitos turísticos y financieros genera graves dificultades para su gestión y salvaguardia.

Bibliografía

Ahmad, Y. (2006). The Scope and Definitions of Heritage: From Tangible to Intangible. *International Journal of Heritage Studies*, 12(3), 292—300.

Aikawa, N. (2004). *An Historical Overview of the Preparation of the UNESCO International Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage. Museum International*, 56(1-2), 137—149.

Ashworth G.J., van der Aa B.J.M. (2006). «Strategy and policy for the world heritage convention: goals, practices and future solutions», en Leask A, Fyall A (eds) *Managing world heritage sites*. Elsevier: London, 147-158.

Askew, M. (2010). «The magic list of global status: UNESCO, World Heritage and the agendas of states», en: S. Labadi and C. Long, *Heritage and Globalisation*. Routledge: London, 19-44.

Bendix, Regina F. (2009). «Heritage between Economy and Politics: An Assessment from the Perspective of Cultural Anthropology», en Smith, L y Akagawa, N. (ed) *Intangible Heritage*: 253-269. Londres: Routledge.

Benhamou, F. (2010). «L'inscription au patrimoine mondial de l'humanité». *Revue Tiers Monde* (2): 113-130.

Bertacchini, E., Liuzza, C., Meskell, L., & Saccone, D. (2016). «The politicization of UNESCO World Heritage decision making». *Public Choice*, 167(1-2), 95-129.

Boltanski, L. y Chiapello, E. (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.

Brugman, F. (2005). «La Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial». En G. Carrera Díaz & G. Dietz (Eds.), *Patrimonio inmaterial y gestión de la diversidad* (pp. 54—66). Sevilla: Consejería de Cultura. Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico.

Brumann, C. (2012). «Multilateral ethnography: entering the World Heritage arena», *Max Planck Institute for Social Anthropology, Working Paper* 136. 2012.

Choay, F. (1996). *L'allégorie du patrimoine*. París: Seuil.

Cochrane, J., & Tapper, R. (2006). «Tourism's contribution to World Heritage Site management». *Managing world heritage sites*, 97-109.

Comaroff, JL. and Comaroff, J. (2009). *Etnicidad S.A.* Madrid: Katz.

Frey, BS.; Pamini, P. (2010) «World heritage: where are we? An empirical analysis», *CESifo Working Paper*, No. 2919, Center for Economic Studies and Ifo Institute, Munich.

Frey, B. S., Pamini, P. and Steiner, L. (2013) «Explaining the World Heritage List: an empirical study». *International Review of Economics* 60(1), 1—19.

Fyall, A., & Rakic, T. (2006). The future market for World Heritage sites en Leask, A., & Fyall, A. *Managing world heritage sites*. Routledge. pp 159-175.

Hall, C. M., & Piggin, R. (2003). «World Heritage sites: managing the brand» en Fyall, A., Leask, A., & Garrod, B. (Eds.). *Managing visitor attractions: New directions*, pp.203-219. Routledge.

Heinich, N. (2009). *La fabrique du patrimoine. De la cathédrale à la petite cuillère*. París: Maison des Sciences de l'Homme.

Herzfeld, M. (2004). *The Body Impolitic: Artisans and Artifice in the Global Hierarchy of Value*. Chicago: University of Chicago Press.

Jiménez-Esquinas, G., y Sánchez-Carretero, C. (2018). «Who owns the name of a place? On place branding and logics in two villages in Galicia, Spain», *Tourist Studies*, 18(1), 3-20.

Labadi, S. (2007). «Representations of the nation and cultural diversity in discourses on World Heritage», *Journal of Social Archaeology* 7(2): 147 — 170

Lai, S., & Ooi, C. S. (2015). «Branded as a World Heritage city: The politics afterwards». *Place Branding and Public Diplomacy*, 11(4), 276-292.

MacCannell, D. (1999). *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*. California: University of California Press.

Meskell, L. (2013). «UNESCO's World Heritage Convention at 40: Challenging the economic and political order of international heritage conservation». *Current Anthropology*, 54(4), 483-494.

Meskell, L. (2014). «States of conservation: Protection, politics, and pacting within UNESCO's world heritage committee». *Anthropological Quarterly*, 87(1), 217-243.

Meskell, L. (2015). «Transacting UNESCO World Heritage: gifts and exchanges on a global stage». *Social Anthropology*, 23(1), 3-21.

Meskell, L., Liuzza, C., Bertacchini, E., & Saccone, D. (2015). «Multilateralism and UNESCO World Heritage: decision-making, States Parties and political processes». *International journal of heritage studies*, 21(5), 423-440.

Palumbo, B. (2010) «Sistemi tassonomici dell'immaginario globale. Prime ipotesi di ricerca a partire dal caso UNESCO». *Meridiana* 68: 37-72.

Pavone, V. (2008). *From the Labyrinth of the World to the Paradise of the Heart: Science and Humanism in UNESCO's Approach to Globalization*. New York: Lexington.

Ruiz Lanuza, A., & Pulido Fernández, J. I. (2015). «El impacto del turismo en los Sitios Patrimonio de la Humanidad. Una revisión de las publicaciones científicas de la base de datos Scopus». *PASOS. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 13(5).

Ryan, J., y Silvanto, S. (2009). «The World Heritage List: The making and management of a brand». *Place Branding and Public Diplomacy*, 5(4), 290-300.

Ryan, J., y Silvanto, S. (2010). «World heritage sites: The purposes and politics of destination branding». *Journal of Travel & Tourism Marketing*, 27(5), 533-545.

Ryan, J., y Silvanto, S. (2011). «A brand for all the nations: The development of the World Heritage Brand in emerging markets». *Marketing Intelligence & Planning*, 29(3), 305-318.

Schmitt, T. M. (2008). «The UNESCO concept of safeguarding intangible cultural heritage: its background and Marrakchi roots». *International Journal of Heritage Studies* 14:95—111.

Villaseñor Alonso, I., & Zolla Márquez, E. (2012). «Del patrimonio cultural inmaterial o la patrimonialización de la cultura», *Cultura y representaciones sociales*, 6 (12), 75-101.

Zacharias, D. (2010) «The UNESCO Regime for the Protection of World Heritage as Prototype of an Autonomy-Gaining International Institution», en Bogdandy, A (ed.), *The Exercise of Public Authority by International Institutions*. Berlin: Springer, pp. 301—336.

MUJERES ALFARERAS DE SEJNANE, PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL DE TÚNEZ

Maria Àngels Roque. Instituto Europeo del Mediterráneo (IEMed), maroque@iemed.org



Fotografía de Nozha Sekik

1. Un patrimonio vivo y dinámico

«El patrimonio no es solamente sede de la memoria de la cultura de ayer, sino también el laboratorio donde se inventa el mañana». Estas palabras de Koichiro Matsura, exdirector general de la Unesco que han sido repetidas y copiadas como frontispicio de artículos y declaraciones, se unen a las cada día más valoradas reflexiones que expertos e instituciones llevan a cabo sobre los legados culturales. La noción de patrimonio cultural de la humanidad pretende categorizar para su salvaguardia aquellos elementos materiales e inmateriales que reflejan

la capacidad creativa del ser humano y constituyen un símbolo de las culturas que representan.

El patrimonio inmaterial en la cuenca mediterránea presenta una variedad ejemplar, fruto de la riqueza de las culturas y civilizaciones existentes en la región. El patrimonio cultural nace con el Romanticismo y se desarrolla durante la Revolución Industrial con el nacimiento del Estado-nación, que intenta crear identidades propias. Si bien el Romanticismo proporciona criterios de legitimación extra cultural como la naturaleza, la historia y la inspiración creativa, durante el siglo XIX, el patrimonio cultural tiene una formulación básicamente histórica y no será hasta mediados del siglo pasado cuando la concepción se amplíe para transformarse en el concepto moderno de «bien cultural». Este término aparece por primera vez en la Convención para la Protección de los Bienes Culturales —muebles e inmuebles— en caso de conflicto armado, organizada por la Unesco y más conocida como Convención de La Haya de 1954. Esto supone una revolución, ya que a partir de entonces se valorarán no sólo los bienes tangibles sino también los intangibles, así como los testimonios vivos en lo que podríamos denominar una sociedad de riesgo.

Pero ¿por qué resulta tan difícil definir el patrimonio cultural inmaterial? Quizás porque es un concepto amplio y, a veces, demasiado vago. En la década de los noventa se inició la exploración de los legados inmateriales: trazos característicos y distintivos de varias civilizaciones, con frecuencia mestizos, que se han mantenido a través de los tiempos hasta nuestros días y representan, a veces con mayor fuerza que la herencia material, los orígenes y la pujanza de la diversidad de las culturas, así como sus sucesivas apropiaciones.

La elaboración del patrimonio cultural ha implicado el establecimiento de la relación entre naturaleza y cultura como dos ámbitos interconectados. Así, hoy en día se hace hincapié en los procesos dinámicos de interacción que se producen entre los procesos sociales y los procesos ecológicos. Si introducimos el concepto de sostenibilidad, es necesario tener en cuenta las adaptaciones a las realidades concretas. Por ello es bueno recordar al antropólogo Julio Caro Baroja cuando insiste que «el medio es algo que está en función de la percepción del hombre, como en cualquier animal, pero la percepción del hombre es

variable y cambiante» Caro Baroja, Julio (1991: 15). En este sentido es interesante observar cómo se comparten elementos culturales en una y otra ribera del Mediterráneo, con igual o distinto significado, según las memorias históricas, muchas veces reinventadas para conseguir finalidades políticas.

2. Por qué las mujeres alfareras de sejnane

El presente artículo pretende explicar un modelo de patrimonio inmaterial y su resolución por parte de la UNESCO, así como las características propias y su estado actual. Creo que es necesario acercarse a ejemplos concretos y sus prácticas, ya que como manifiestan las organizadoras de este simposio, contamos con bastantes trabajos académicos que describen hasta la saciedad qué quiere decir patrimonio inmaterial y también las fechas y reuniones que conducen a la UNESCO a clasificar tras las diferentes etapas de conservación del «patrimonio cultural», el material, el natural y finalmente el patrimonio inmaterial. Un patrimonio vivo y dinámico ya que es popular por lo que atraviesa una casi permanente adaptación y reapropiación dentro de la contemporaneidad.

Mi empeño es mostrar los pasos y avatares que sigue el trabajo de un puñado de alfareras que se encuentran en la región tunecina de Sejnane hasta ser clasificado en las listas de la UNESCO, como patrimonio mundial de la humanidad. No se trata sólo del producto sino de su elaboración que incluye la búsqueda en la propia zona de todos los materiales naturales que utilizan para su confección, así como el modelaje, la cocción y decoración, un proceso que como veremos más adelante tiene un carácter milenario en la región. Primer patrimonio de cultura inmaterial que Túnez consigue a finales de 2018.

En diversas aportaciones académicas se ha expresado como en los años noventa muchos estudios y clasificaciones de antropólogos han aportado materiales que han seguido diferentes secuencias, pero que no basta con ello, es necesaria la implicación de los propios gobiernos nacionales para que se lleve a término la inscripción. Brugmann, Christoph (2012:4). El caso paradigmático en las primeras denominaciones de patrimonio inmaterial que incluyen a África del Norte es

la plaza Jemaa El Fna de Marrakech. Corazón de esta ciudad tan emblemáticamente turística que tuvo como principal impulsor al escritor Juan Goytisolo para centrar como caso de urgencia a «los contadores de cuentos» de esta plaza marroquí. Schmitt, Thomas (2008:21), Tebaa, Ouidad (2010: 54). En 1996, Goytisolo explicó su idea al entonces director general de UNESCO Federico Mayor Zaragoza, como relata el propio exdirector en la entrevista realizada durante el seminario internacional «Gestión y salvaguardia cultural inmaterial en el Mediterráneo», realizado en Barcelona en la sede del IEMed en septiembre de 2009[27]:

«Nunca olvidaré la visita que me hizo un atardecer el escritor y filósofo Juan Goytisolo en París, en 1996, para expresarme su idea de que, de la misma manera que sucedía con el patrimonio cultural y natural, deberían ponerse de relieve aquellas expresiones musicales, literarias o pedagógicas que descubrían la facultad distintiva de la especie humana, la creatividad, la capacidad de reflexionar, inventar, imaginar, anticiparse, innovar. La humanidad en su conjunto ganaría si fuera consciente y valorase lo que representan estos frutos preciosos y normalmente inapropiados. Para que esta «gestión de intangibles» llegara a ser realidad, era necesario esforzarse en mirar más allá de la peripecia diaria, más allá de las vicisitudes y los sobresaltos cotidianos. Era preciso alcanzar una visión capaz de articular lo local con lo universal, lo inmediato con lo lejano, el corto plazo con el sentido del tiempo histórico» Mayor Zaragoza, Federico (2010: 233).

Gracias a la intervención del escritor Juan Goytisolo, la UNESCO, en 1998 inició un programa para la proclamación de «Obras maestras de la oralidad y patrimonio inmaterial de la humanidad», un anteproyecto para la nueva Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial. A Goytisolo le preocupaba que planes de moder-

27 En septiembre de 2009 seminario internacional que tuvo lugar en Barcelona, en la sede del IEMed, bajo el título «Gestión y salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial en el Mediterráneo». El objetivo de este encuentro se centraba en la aceptación por parte de la Unesco de la candidatura de la dieta mediterránea como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad. El seminario dio cabida a otros ámbitos con el fin de mostrar los principales aspectos que componen la gran potencialidad del patrimonio intangible mediterráneo, así como su evolución viva, dinámica.

nización de las autoridades locales cambiarían el carácter de la plaza Jemaa el Fna, y que podrían destruir sus tradiciones culturales. A partir de su propuesta relativa a los «contadores de cuentos» de la plaza central de Marrakech pidió al entonces director general de la UNESCO que proclamara la plaza como «oral patrimonio de la humanidad». El deseo de proteger la plaza, por un lado y la Convención existente para la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural por el otro, pueden verse como dos puntos de referencia para el nuevo concepto de la UNESCO sobre el patrimonio inmaterial Schmitt, Thomas (2008).

Túnez fue uno de los primeros países en firmar la Convención de Patrimonio Inmaterial de la UNESCO en 2003, pero tuvo que esperar hasta noviembre de 2018 para clasificar en la lista su primer y, de momento, único patrimonio inmaterial: «El conocimiento artesano de las mujeres alfareras de Sejnane». Esto llegó después de la Revolución del 2011, como siguen llamándola los tunecinos, y no porque no se intentara antes. En este sentido, el empeño de una antropóloga para proteger ese legado cultural que actualmente intenta reforzar su viabilidad a través de la asociación «Mehirat», dedicada específicamente a la salvaguarda del proceso y al desarrollo de la región de Sejnane. Ello valoriza nuestra disciplina y lo que se puede conseguir con el trabajo académico y la acción continuada sobre políticos y administraciones.

En 2009 en el mismo seminario de Barcelona en el que participa Federico Mayor Zaragoza, la etno-antropóloga Nozha Sekik presenta el ejemplo de las artesanas de Sejnane, al noroeste de Túnez, que constituyen un modelo de preservación del patrimonio inmaterial y sus riesgos:

> «Muchas veces, este patrimonio no se halla lo bastante preservado contra una pérdida progresiva pero irremediable. Antes bien, suele verse amenazado —debido a que es más frágil que el patrimonio monumental y arqueológico— por una conjunción de los efectos de la evolución de las mentalidades, la modernización de las sociedades y la presión ejercida por la industrialización. Por ello, varios oficios están en vías de extinción, e incluso definitivamente perdidos por falta de relevo y transmisión generacionales, de preservación y promoción, de investigación y salvaguardia, y de creación e innovación. También, probablemente, por falta de un apoyo institucional fuerte y bien enfocado, y porque los hombres y las mujeres que conservan y dominan

> dichos oficios no siempre los valoran lo suficiente. En efecto, como lo pasan mal tanto en el aspecto económico como en el moral, dejan que se pierdan técnicas patrimoniales en beneficio de una producción en serie cuya carga cultural y contenido artístico están, por lo general, transgredidos y disfrazados» (Sekik, 2010:190)

La antropóloga tunecina sabía de qué hablaba, en aquel momento llevaba once años investigando en el Instituto Nacional del Patrimonio de Túnez, realizando encuestas de terreno para conocer en profundidad a las mujeres de Sejnane, sus conocimientos alfareros, pero también sus penurias y sus deseos. Durante años ha realizado, artículos, libros, clasificación de piezas, exposiciones y documentales que han servido para visibilizar a estas artesanas y, más tarde, para elaborar el dosier de petición presentado a la UNESCO en 2018 por el entonces nuevo embajador de Túnez en la UNESCO, Ghazi Gheraïri.

2.1. El marco físico, económico y cultural de Sejnane

He acompañado a Nozha Sekik dos veces a Sejnane para visitar y conocer el trabajo de las artesanas. Esta región se caracteriza por un clima duro y por la riqueza de sus paisajes, cuya línea del horizonte al Este, está marcada por la imponente masa del Jebel Ichkeul y su Parque natural, patrimonio mundial de la UNESCO desde 1989. Al norte aparecen los macizos de los Mogod que ofrecen panoramas grandiosos. Cubriendo estas alturas, un matorral de zarzas, rocas y mirtos se convierte gradualmente en un manto verde, un bosque de alcornoques, de eucaliptos, lentiscos y de viejos olivos salvajes, fruto de una pluviometría importante.

Sejnane es una pequeña aglomeración de cerca de 5.000 habitantes con una la estación del ferrocarril -que ya no funciona- donde anidan las cigüeñas, pero también es un amplio espacio con diferentes enclaves (douars) separados unos de otros que se encuentra en el Noreste de Túnez, entre Bizerta y Tabarka. Con ayuntamiento y delegación del gobierno de unos 40.000 habitantes cuya mayoría pertenece a antiguas tribus sedentarias, arabizadas, que se extiende sobre una superficie de aproximadamente 60.000 hectáreas de las que el 43% son bosques. La ciudad y sus alrededores son el territorio de la antigua tribu de los Mogods, nombre que también designa al macizo

montañoso que forma parte del territorio de la antigua confederación bereber de las tribus khroumirs.

En contraste con las llanuras ricas del valle de Medjerda, la región de Khroumiri a la que pertenece Sejnane es un mundo de colinas de arenisca. El lecho del «oued» Sejnane que cada año durante el invierno conoce crecidas regulares está tapizado por una floración de adelfas durante la primavera y el verano. El suelo de una arcilla roja es muy pobre para el cultivo, alrededor del municipio se observan antiguas explotaciones mineras de hierro que daban trabajo a algunos hombres antes de cesar casi toda actividad en los años 90, por lo que actualmente se ocupan, especialmente en las montañas en cuidar algo de ganado caprino, plantar un poco de tabaco, de garbanzos. Normalmente los hombres emigran a Bizerta, Mateur o Túnez e incluso al extranjero.

Las mujeres quedan en el territorio y cuidan del resto de la familia, de las vacas y las gallinas y la tradición alfarera pasa de madres a hijas. Las alfareras modelan a mano una cerámica de estética beréber milenaria: platos, cazuelas, braseros, muñecas y diferentes animales. Estas mujeres cubren todas las etapas de su producción: la arcilla de colores variados, ocre, roja o blanca la recogen de los lechos de los oueds, los colorantes naturales como el lentisco de las colinas vecinas, cuecen en hornos primitivos (tabunas) y venden sus productos en el pueblo y a los turistas al borde de las carreteras próximas, actualmente en tiendas de decoración de Túnez, pero los atentados terroristas y ahora la Covid19 han acabado con los turistas y tras ellos con los principales puntos de venta que eran las ferias y la Maison de l'Artesanât.

2.2. Evolución del proyecto

En octubre de 2019 envié a Nozha Sékik un cuestionario con una batería de preguntas sobre cómo empezó su interés por las alfareras de Sejnane. Por qué no se clasificó como patrimonio inmaterial hasta noviembre de 2018, teniendo en cuenta que Túnez firmó la convención en 2003 y, finalmente, cual fue el proceso y el impacto que ha tenido esta clasificación sobre las artesanas. Entre el 8 y el 10 de diciembre de 2019 fui a Túnez para entrevistarla y recorrer los centros de venta de los productos de las artesanas.

La etno-antropóloga Sekik inicio el trabajo de campo con las alfareras de Sejnane en 1999 en el marco de un programa de investigación del Instituto Nacional de Túnez, a su regreso de una comisión de servicios en el Laboratorio de Antropología Comparada en París (1993-1998). Se trataba de un programa entre el CNRS y la Unión Europea que estuvo dirigiendo sobre «Femmes de l'Immigration en Méditerranée Occidentale». Esta Investigación condujo a que presentara un programa (1998-1999) sobre «L'artisanât des femmes en Méditerranée». Fue cuando desde el Ministerio de Cultura de Túnez, Mme. Mokadem, directora de relaciones internacionales, la escribe interesada por el tema y le pide organizar en el Centro de Cultura de Hammamet el coloquio: «Artisanât des femmes en Tunisie» y en 2003 el seminario en Túnez: «Artisanats des Femmes en Méditerrranèe: Réseautage, Recherches et Perspectives» con el Instituto National de Patrimonio de Túnez y UNESCO. El interès de Sekik se focaliza en las alfareras de Sejnane por la especificidad que representan:

> «Hay mujeres alfareras en diversos lugares de Túnez, todas lo hacen modelando, sólo los hombres utilizan el torno. La especificidad de las alfareras de Sejnane es el tipo de decoración bereber, con diseños parecidos a los tatuajes o en las alfombras como se observan en zonas de Marruecos y de Argelia, pero en Túnez sólo lo hacen ellas».

También era necesario porque esta artesanía estaba pasando un momento crítico por lo que la antropóloga insiste:

> «Esto es importante porque este tipo de artesanía se iba perdiendo. En origen la función ancestral venía determinada porque las mujeres hacían nuevas piezas cada año, renovando los utensilios de cocina y de alimentación en primavera, ya que es un material de poca consistencia. Rompían los viejos cacharros que eran recuperados para hacer nuevos utensilios, pulverizándolos y mezclándolos con arcilla nueva. Entre 1970-80 se introduce el plástico y el aluminio por lo que ya no se utilizan la mayoría de ese tipo de utensilios. Otro argumento de la pérdida es la precariedad de las mujeres, las jóvenes marchan a la capital a hacer de criadas. Las mujeres mayores son analfabetas, la escuela está a cinco kilómetros, a los 12-13 años las chicas iban a la capital (Túnez) a hacer de domésticas. Es muy duro, los padres las cambiaban de familia si otras les ofrecían 10 dinares más».

Continua Nozha Sekik:

> «No obstante a pesar del fuerte cambio tecnológico de ciertos utensilios, las mujeres siguieron haciendo sus productos porque en aquella época en Tabarka y Bizerta había muchos cooperantes, especialmente franceses, que llevaban a cabo proyectos de desarrollo y culturales. Estos cooperantes salían los fines de semana a hacer turismo y ellas encontraron nuevos compradores. Les interesaba de esta cerámica el aspecto estético como decoración, por lo que poco a poco se imponen los productos que eran los más aceptados: cuencos, platos, floreros, figuras femeninas, entre utilitarios y decorativos y aquellos que las mujeres denominan ezzina «juguetes» : pájaros, peces que traen buena suerte en la cultura tunecina, tortugas, camellos, gatos, muñecas. Esta nueva gama es puro producto de su imaginación creativa y de la inspiración local de la artesana».

La antropóloga sigue su relato sobre lo que representa esta última etapa de la mayoría de las artesanas:

> «Los chicos después de la escuela o las chicas no escolarizadas ponían unos tablones como estantes junto a la carretera con las piezas hechas por sus madres para venderlas. A las mujeres les daba vergüenza vender en la carretera. Mientras estuvieron los cooperantes había unas doscientas mujeres que tenían productos en la carretera hasta que a inicios del año 2.000 marcharon los cooperantes. Después los niños corrían ante los pocos coches que pasaban por la zona para llamar la atención. Era muy penoso».

Sekik durante los primeros seis meses se su trabajo de campo, para ganarse la confianza y hacerse aceptar durante las encuestas, compraba objetos para que estas mujeres ganaran algo de dinero y no perdieran el tiempo, las piezas las vendían muy baratas. Escoge las alfareras que siguen las técnicas más tradicionales que decoran con tinturas vegetales como el lentisco que da el color negro o el que estampa en rojo. No obstante, en aquel momento ya había entrado la tinta china y otros colorantes sintéticos, también las piezas eran barnizadas por algunas alfareras debido a la demanda turística que las encontraban más atractivas. Sin embargo, en su origen, como la mayoría eran utensilios de carácter culinario no se ponían barnices, además la arcilla de las piezas

bien hechas ya tiene una pátina mate y sedosa, reciben dos cocciones una para endurecer las piezas y la otra para fijar el color.

Algunas de estas piezas que la antropóloga ha ido comprando en sus diferentes jornadas de trabajo de campo como investigadora del INP forman parte de la colección conservada en Ksar Saïd. Esta colección recoge 300 cerámicas modeladas a mano provenientes de varias regiones de Túnez incluida la región de Sejnane y la de Mogod. Estas piezas son relativamente antiguas ya que la adquisición de la mayoría se remonta entre 1964 y a 1978 y, a partir de 1998 se encuentran las piezas que compró la investigadora en Sejnane. Toda la colección ha sido clasificada por Nozha Sekik en INP. Mientra que la Colección Nacional de Patrimonio que se encuentra en el museo del Bardo con piezas de Sejnane es la que creó el arqueólogo Doctor Gobert en la época del protectorado hasta los años cuarenta como ella misma reseña en el catálogo (Sekik, 2009:11).

Uno de los aspectos considerados por la UNESCO para la valoración del quehacer de las artesanas dentro del patrimonio inmaterial es precisamente que Sejnane y los Mogod es una zona arqueológica. En ella se encuentran los «haouanet», sepulturas escavadas en la roca, que han sido estudiadas por arqueólogos y donde se hallaron objetos de parecidas características a las actuales. Historiadores y arqueólogos afirman que esta producción alfarera remonta en África del Norte, al neolítico y a la edad de bronce, hacia el IV milenio A.C- Sekik y Louhichi (2007:108).

Afirma la etno-antropóloga que siempre ha sido realizada exclusivamente por las mujeres rurales siguiendo una técnica rudimentaria pero secular, denominada modelado colombín (rollos de arcilla). Por ello utilizaré lo sintetizado por Sékik en uno de sus articulos:

«La técnica más antigua y más empleada en el norte de África para la fabricación de la vajilla doméstica [...] procede del añadido de placas. Frente a la alfarería torneada —de producción masculina—, la alfarería modelada respondía a una economía doméstica tradicionalmente cerrada. Ya desde el Neolítico se tienen noticias acerca de esta actividad artesanal, común en los países magrebíes y, en un perímetro más amplio, en el entorno mediterráneo. [...]. Uno de los rasgos esenciales y, probablemente, una de las razones de que las formas tradi-

cionales hayan resistido el paso de los años y las modas, es que son funcionalmente satisfactorias, muy equilibradas a la vez que adaptadas a sus respectivos usos. En efecto, dichas formas son el resultado de una cadena gestual por parte de las alfareras, unos gestos comunes, familiares y transmitidos de generación en generación a través de la observación y el aprendizaje, directamente heredados del pasado. No podemos sino constatar que hoy en día, si la producción de Sejnane todavía es especialmente apreciada y reconocible entre la alfarería de todas las demás regiones del país, es gracias a la calidad y los colores de su arcilla, y sobre todo a la belleza de su decoración, la riqueza de sus motivos y la finura de su ejecución» (Sekik, 2010:192).

Para Sekik la verdadera aventura se inicia en mayo de 2000[28] cuando realiza el Seminario Internacional en Hammamet. «Patrimoine et Co-Developpement durable en Méditerranée Occidentale» organizado por el Instituto Nacional de Patrimonio de Túnez con la colaboración del Institut Català d'Estudis Mediterranis (ICEM) de Barcelona (IEMed a partir del 2002) y el Programme de Recherche et de Liaison Universitaire por le Développement, PRELUDE. En el que participan el Ministro de Cultura Abdelbaki Hermassi y el embajador de Túnez en la UNESCO, Azedine Beschaouch. Este seminario es importante paea la UNESCO porque más adelante, en 2003 patrocinaría un proyecto sobre «Mujeres artesanas en el Mediterráneo» de nuevo con la participación del reputado arqueólogo, Azedine Beschaouch, que había sido director General del INP y asesor de Federico Mayor Zaragoza durante su etapa de Director General de la UNESCO entre 1989 y 1999 y porque guiaba a Nozha en su investigación.

28 He seguido la trayectoria del proyecto sobre las alfareras de Sejane de Nozha Sekik ya que la conocí en 1994 en París durante la realización de un proyecto europeo conjunto sobre emigración en los países mediterráneos. En el año 2000 colaboré en la preparación del seminario y especialmente en la publicación de las Actas. De nuevo en 2003 tuvimos una nueva colaboración en un proyecto internacional, patrocinado por la UNESCO y el INP que Sekik dirigía: «Femmes artisanes en Méditerarranée» en el que de España participaron en el cuestionario varias artesanas de Catalunya, Castilla León y Andalucía.

Azedine Beschaouch [29] prologará en 2007 el libro estrella de Nozha Sekik con la colaboración de Adnen Louhichi que añadiría unas páginas técnicas de carácter arqueológico: «Les potières de Sejnane des femmes et un savoir-faire» que servirá de base principal para elaborar el dosier presentado para acceder a la clasificación por vía de urgencia: Patrimonio Inmaterial de Túnez en 2018. En el prólogo Beschaouch manifiesta: «De même en lisant je mets á rêver que Sejnane soit classée au nombre des biens du Patrimoine Culturel Immateriel de l'Humanité par l'UNESCO. Pour toutes ses perspectives, pour le plasir du lire, pour la joie de la connaisance, grâce soit rendue à N.Sekik ! » (2007: XII).

En esta presentación , el antiguo embajador en la UNESCO estaba haciendo un guiño al tema porque él, años atrás, había intentado presentar el caso de las alfareras de Sejnane como patrimonio inmaterial, pero al Gobierno tunecino no le interesaba el tema y no lo quiso respaldar a diferencia de lo que había pasado en Marruecos que fue apoyado completamente por las altas instancias , claro que las expectativas no eran las mismas .Túnez contaba en aquel momento con varios monumentos catalogados de gran impacto turístico como la Medina de la capital, el sitio arqueológico de Cartago, el anfiteatro El Jem y Qairuán , entre otros. La zona de Sejnane, deprimida, con mala carretera sin restaurantes ni hoteles difícilmente podía ser turística si no se hacía una importante inversión en el desarrollo local.

Beschaouch en ese mismo prólogo añadía que Nozha Sekik había elaborado en junio de 2006, el proyecto (traduzco) : «Por un desarrollo regional integrado de la región de Sejnane», por lo que el exembajador «deseaba que esa propuesta no quedara en un deseo piadoso de la antropóloga y que fuese recogido en el marco de un proyecto de la presidencia para conseguir que Sejanane fuera considerado un pueblo artesano , fuera del folklore y que finalmente… la mujer alfarera de

29 Azedine Beschaouch como alcalde adjunto de Cartago de 1975 à 1990, facilita la campaña internacional llevada por la l'Unesco para la salvaguardia de este sitio arqueológico. Gracias a sus competencias en el dominio del patrimonio cultural, se convierte en representante personal del Director General de la UNESCO para la salvaguardia d Angkor, después de haber sido director del Comité del patrimonio mundial. Tras la Revolución, entre el 27 de enero al 24 de diciembre de 2011 fue ministro de Cultura en Túnez.

Sejnane fuera reconocida como una artesana y un testimonio de la historia».

Pero, esos buenos deseos, empezaron a tenerse en cuenta tras la revolución de la Dignidad, y actualmente lo lidera la asociación Meihrat, aunque queda mucho para su realización.

3. Clasificación patrimonio cultural inmaterial

La Revolución tunecina, primero denominada Revolución del Jazmín, también Intifada de Sidi Bouzid y más comúnmente, Revolución de la Dignidad (Karima), se inicia según los medios de comunicación el 17 de diciembre de 2010 cuando el joven universitario y vendedor ambulante Mohamed Bouazizi se prendió fuego a lo bonzo en la ciudad de Sidi Bouzid, para protestar por la acción de la policía que, al confiscarle su puesto callejero de venta de frutas, le había condenado al paro y a la miseria. Las protestas masivas consiguieron derrocar el 14 de enero de 2011 el gobierno autoritario de Zine El Abidine Ben Ali. Su caída condujo a un gobierno provisional dirigido por Fouad Mebazaa como presidente y Béji Caïd Essebsi como primer ministro, el cual disolvió los mecanismos de poder del régimen (el poder legislativo y el partido hegemónico RCD) y convocó a elecciones libres para una Asamblea Constituyente en octubre de 2011. La misma asamblea redactó una nueva constitución que entró en vigor el 26 de enero de 2014, convirtiendo a Túnez en la primera democracia secular del mundo árabe.

El 1 de noviembre de 2016 el nuevo gobierno de la Republica nombra al jurista, Ghazi Gheraïri, representante permanente de Túnez en la UNESCO. El cargo estaba vacante tras la jubilación de Khemaies Chammari, que había sucedido a Mezri Haddad, el día siguiente de la revolución de enero 2011. Geraïri es un hombre joven, experto constitucionalista, que había acompañado la transición democrática tras la revolución, y había sido encargado por la Organización de la Naciones Unidas de elaborar la documentación sobre el «Dialogo nacional tunecino»[30] poco antes de que se diera el premio Nobel de la Paz 2015 al Cuarteto del dialogo nacional de Túnez.

30 El cuarteto está compuesto por la « Union générale tunisienne du travail, la Union tunisienne de l'industrie, du commerce et de l'artisanat, del Conseil de

Nozha Sekik me explica que «el 30 de marzo 2018, la Directora de Patrimonio del Ministerio de Cultura le telefonea para comunicarle que iban a presentar a la UNESCO el dosier de las alfareras de Sejnane para la clasificación de Patrimonio cultural Inmaterial. Le pide el libro del «Chat», -refiriéndose a la figura de un gato en la portada de la publicación de 2007- porque no sabe dónde encontrarlo…. Y añade que se lo ha pedido Gheraïri ,el representante de Túnez en la UNESCO, para preparar el dosier».

Sekik, como antropóloga que cree en la Investigación/Acción, además de escribir artículos y libros, durante una serie de años organiza varias exposiciones nacionales e internacionales con derecho a venta en el Museo del Bardo 2003, Instituto Francés 2004 y con la asociación Femmes Démocrates en 2005 y tres exposiciones en Francia y Alemania en 2025. Así mismo en 2005 presenta el estudio «Convention Imnmateriel» para darlo a conocer a los colegas y proponer que las artesanas de Sejnane pueden ser clasificadas como patrimonio inmaterial. El trabajo pedagógico de una veintena de años le permite dar a conocer, sensibilizar sobre este «saber hacer» exclusivamente manual, exclusivamente femenino, 100% ecológico y transferible de una generación a otra. Esto es lo que la Unesco quiso distinguir además de la dimensión ancestral.

El embajador representante de Túnez en la UNESCO consigue que el dosier avance rápidamente, saltándose las etapas regionales y nacionales, hasta la clasificación del COM en Port Luis (Mauricio) el 28 de noviembre 2018. Inscrito el 2018 (13.COM) 10.b.38 en la lista Representativa del Patrimonio Inmaterial de la humanidad. Nominacion nº 1406. Conocimiento y técnicas de la alfarería de las mujeres de Sejnane. Ámbito de Convención: técnicas artesanales tradicionales.

---

l'Ordre national des avocats de Tunisie y la Ligue tunisienne des droits humains. El 9 de octubre de 2015, el Cuarteto obtiene el premio Nobel de la Paz por su apoyo a la transición democrática en Túnez y por salvaguardar el país de una crisis gracias a la organización del Dialogo Nacional. Este premio se concedió a los representantes del cuarteto en la ceremonia organizada en Oslo el 10 de diciembre.

El corresponsal de Leaders Tunisie, diario online que cubrió la noticia de la clasificación del patrimonio inmaterial desde Port Louis, recoge las palabras del embajador tunecino GheraÏri[31]:

«Motivo de gran orgullo, esta primera inscripción nos obliga a hacer todo lo posible para salvaguardar este elemento permitiéndole vivir y evolucionar. En cuanto a las alfareras de Sejnane, les mostramos nuestro agradecimiento y les aseguramos toda nuestra solicitud. Con esta inscripción se distingue al mismo tiempo el saber hacer, la capacidad e inteligencia, pero también el liderazgo femenino y su contribución a fabricación de lo bello» (Gheralri en Leaders, 2018)

Palabras de político porque más que liderazgo estas mujeres han demostrado una gran resiliencia en un entorno difícil y con escasos recursos.

3.1. Fenómeno de moda e innovaciones.

¿Y después de que la técnica milenaria de las alfareras de Sejnane han sido clasificada como patrimonio de la humanidad qué? Como he dicho más arriba es en este momento cuando está desapareciendo esa técnica por la demanda del mercado. No obstante, todavía quedan alfareras que saben todo el proceso y que relativamente continúan siguiéndolo como se demuestra en el documental «D'Argile...» (Sekik y Ben Miled, 2008)

Sabemos cuáles son las características «milenarias» que han hecho que la cerámica de Sejnane se clasifique como patrimonio inmaterial de la humanidad, pero actualmente lo que sobre todo se encuentra son unos objetos completamente negros, u otros sin apenas decoración. Esto no es nuevo, pero tiene pocos años. Algo que nació fortuitamente porque una de las artesanas hizo una equivocación que ha representa-

31 «Reunido durante su tercera sesión en el Centro Internacional de Congresos Swami Vivekananda, en la capital de Mauricio, el Comité Intergubernamental para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, adoptó esta decisión un jueves por la tarde (incluyendo otros 14 elementos). Felicitó a Túnez por la calidad del expediente y la relevancia del elemento presentado. La alfarería de Sejnane en relación con la UNESCO es «una tradición viva profundamente arraigada en la vida de la comunidad y percibida como un elemento de identidad local» y considerada «la inscripción de este elemento permitió el vínculo existente entre desarrollo sostenible e identidad cultural».

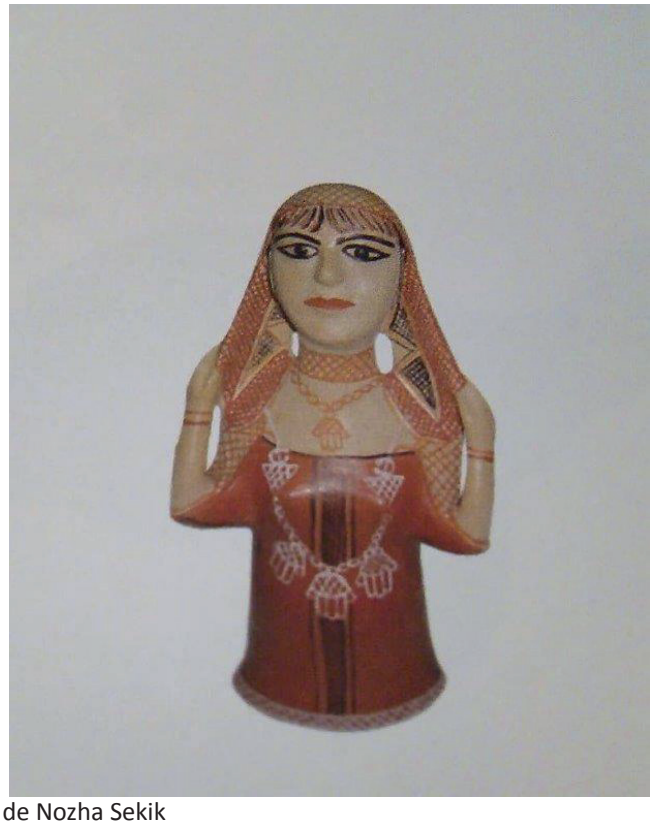
do una innovación. Como se explica más arriba, las piezas tienen dos cocciones una para endurecer la arcilla y una segunda para fijar la decoración. La artesana sacó los objetos del horno de la primera cocción y estos cayeron o se abandonaron entre la paja, la reacción química propicio que quedaran completamente negros: eran «aroussas» muñecas, de entre treinta y sesenta centímetros. Figuras femeninas, algunes son maternidades. Tienen en relieve y bien marcados los rasgos de la cara el complemento de la cabeza, los pechos y los brazos, el vestido recto es la base sin pies. A veces son más simples como cilindros, un medallón y los brazos pegados al cuerpo; puede cambiar ligeramente según la artesana y en la decoración tradicional las aroussas vienen decoradas con los trazos rojos y negros de inspiración bereber. En esta nueva versión son completamente negras y muy barnizadas para que brillen.

A la esposa del presidente Ben Ali le regalaron una aroussa negra y Leyla Ben Ali la conservó en su salón. Esto fue un desencadenante para que las amistades y personas del círculo de la presidenta buscaran este objeto de decoración. Se comentaba que era más moderno.

Desde la clasificación de la UNESCO, el fenómeno de «moda» Sejnane, ha hecho que algunas tiendas de regalos tengan estas artesanías y que salgan numerosos reportajes sobre las mujeres artesanas, también las han visitado varias asociaciones produciendo una cierta ilusión social entre las jóvenes para proseguir con esta tradición, dado que progresivamente la abandonan para trabajar como domésticas en la capital.

Nozha comenta que «el proceso artesanal que utilizan las alfareras es lento y presionadas, ante las exposiciones y demandas a partir de la clasificación, tienden a dejar de lado las antiguas técnicas, incluso son animadas a usar la tinta china en vez del lentisco por el Office de l'Artesanât»

Víctimas de su éxito, las innovaciones surgen aquí y allá a nivel de producción, dejando de lado justamente las características por la que han sido clasificadas, no respetando los tiempos de cocción y a veces tampoco la decoración. Algo que motivo a Nozha de la necesidad de crear la Asociación Mehirat en marzo de 2019.



Fotografía de Nozha Sekik

3.2 ¿Y después de la clasificación qué?

La antropóloga Sekik explica que para celebrar la clasificación de las alfareras de Sejnane organizaron el 18 diciembre de 2018 en el cinema «Le Rio» con el colectivo «Sejnane: des trésors humains», - actualmente es el sitio web de las asociación- un encuentro para pensar en el seguimiento de la clasificación, movilizándose para obtener un marco legal que facilitara el trabajo de campo y las relaciones con las instituciones. La idea maduró rápidamente y el 23 de marzo de 2019 nació la asociación «Mehirat» cuyos objetivos son la recolección, la valoración y la promoción de los saberes femeninos a través de actividades de sensibilización, de formación y de innovación para poder llevar a cabo los proyectos de desarrollo económico y social alternativo en provecho de las artesanas.

La asociación está tan interesada tanto en el arte de las artesanas de Sejnane como en sus condiciones de vida y de trabajo, este microempresario que genera un bajo nivel de ingresos, a menudo el único recurso del hogar. Mehirat en árabe significa capacitadas, habilidosas, de ahí la idea de crear desde la asociación una marca de calidad y conseguir que se efectúe la transmisión. Las alfareras más veteranas guardan celosamente los procesos de fabricación debido a la dura competencia entre ellas. Los miembros de Mehirat prometen encontrar una solución a este problema, en particular proporcionándoles un dinero para que inicien a las jóvenes en su conocimiento. Nozha tiene muy claro que para mejorar la producción y recuperar los estándares que han hecho famosas las piezas de Sejnane es necesario facilitar las condiciones laborales de las artesanas. Un proyecto que ya se ha iniciado es la construcción de un cobertizo en uno de los douars. Este cobertizo, bajo el cual, las mujeres instalarán sus hornos abiertos, protegerá a las alfareras del frío y la lluvia en invierno y del sol en verano, próximamente se pondrá en marcha un prototipo, totalmente ecológico en sus materiales. Uno de los alcaldes de la región cuya madre es alfarera ha prometido replicar el prototipo en varios douars conocidos por sus hornos artesanales.

Tras la Revolución se vigila que las jóvenes no trabajen en nada remunerado hasta los 16 años, esto es un problema para retenerlas en un proyecto formal. Por otro lado, hay más movimiento social y se habla de que es necesario ayudar a las mujeres rurales, ya que son ellas las que aguantan todo, debido a la emigración de los jóvenes y maridos [32]. El discurso político es que ahora se debe ayudar a las regiones olvidadas por Ben Ali como Sejnane.

La asociación que preside Nozha Sekik juntamente con miembros especializados y el acompañamiento de asociaciones de mujeres, se mueve para conseguir el respaldo de las administraciones locales y nacionales. Con un patrimonio material e inmaterial a salvaguardar, promover y difundir, los objetivos de Méhirat son conseguir proyectos

32 Diciembre 2017.La localité de Sejnane a connu, ce mardi, une grève générale, décrétée par le bureau local de l'UGTT. Et ce, pour protester contre la précarité de la situation sociale et le manque de développement dans la région https://www.tunisienumerique.com/tunisie-sejnane-affrontements-entre-manifestants-agents-de-garde-nationale/

integrados en la región con el fin de crear un catalizador para las mujeres y sus actividades y han desarrollado un programa con un plan de acción de cuatro años (2019/2022).

Primero la instalación de señales en las dos entradas a Sejnane, indicando que este lugar está clasificado por la Unesco. Otras señales indicaran los Douars de las alfareras, esparcidas por la región. Una tercera serie de paneles designará restos arqueológicos como los «Haouanet» (tumbas funerarias excavadas en la roca, durante la época protohistórica). Este dispositivo permitiría la creación de un polo turístico ecológico, teniendo en cuenta la belleza de la región y la proximidad de las playas salvajes de Cap Serrat, el lugar más septentrional de África y el parque natural de Ichkeul (clasificado por la UNESCO).

Entre sus logros está el inicio del proyecto Estación de Sejnane: Museo Vivo. La Compañía de Ferrocarriles ha dado permiso para utilizarla y actualmente están esperando la primera financiación para el proyecto. Para que la estación que lleva años abandonada se pueda convertir en un museo con piezas seleccionadas, cafetería y servicios. Lugar de venta de las piezas de las alfareras y productos de la zona. Un lugar de sensibilización para el público interesado, un espacio de formación e intercambio. En fin, una empresa de economía social y solidaria.

Conclusiones

Sejnane es un territorio deprimido con gran falta de desarrollo económico y social. No todos los gobiernos nacionales están dispuestos a lanzar candidaturas de patrimonio inmaterial si no creen que pueden ser rentables para promover el turismo, por ello es importante contar con una voluntad continuada que crea en su importancia cultural.

Las alfareras de Sjnane han resistido frugalmente y han introducido cambios en sus piezas, fruto de la creación/innovación y especialmente del mercado. Algunas han continuado modelando, siguiendo los saberes antiguos por los que han sido clasificadas como patrimonio inmaterial. Estos saberes son costosos en el tiempo y no siempre son apreciados en su valor por lo que en su subsistencia es importante

que convivan ambas producciones, pero es necesario que haya una marca de identificación del producto clasificado. Si al clasificar un patrimonio cultural inmaterial la Convención de la UNESCO pretende la salvaguarda de las habilidades y los conocimientos indispensables para que su producción perdure, cualquier esfuerzo para salvaguardar el artesanado tradicional debe tender a implantar las condiciones que animarán a las artesanas y artesanos a continuar produciendo obras de todas clases, y a transmitir sus habilidades y su destreza a otros, en particular a los miembros más jóvenes de su propia comunidad. Esta filosofía y práctica son las que ha aplicado la etno-antropóloga Nozha Sekik desde los años noventa hasta ahora para que el este patrimonio inmaterial continúe vivo.

Bibliografia

Brumann, Christoph, (2012). «Multilateral Ethnography: entering the World Heritage arena», en *Max Plannck Institute for Social Anthropology*: Working Paper 136.

Caro Baroja, Julio (1991). *Los pueblos de la península Ibérica*. Crítica: Barcelona.

Leaders (2018). «Le savoir-faire des femmes de Sejnane inscrit par l'Unesco sur la liste représentative du patrimoine culturel inmatériel de l'Humanité». Disponible en: https://www.leaders.com.tn/article/26023-inscription-des-savoir-faire-lies-a-la-poterie-des-femmes-de-sejnane-sur-la-liste-representative-du-patrimoine-culturel-immateriel-de-l-humanite

Mayor Zaragoza, Federico (2010). Entrevista en *Quaderns de la Mediterrània* nº13. Patrimonio cultural inmaterial y memoria. pp.231-234. Barcelona: Icaria/IEMed.

Sekik, Nozha, (2001). «Patrimoine et co-développement durable» en *Mèditerranèe Occidentale. Actes du Séminaire International Tunis-Hammamet* 23-27 mai 2000. INP- Tunis: ICM et PRELUDE. Ed Finzi.

Sekik, Nozha (2005) «La poterie modelée de Sejnane: un patrimoine ancestral», en VV.AA. *Erbe von Jahrtausenden.Berberkeramikvon*

Frauen aus Nordtunesien Badische Landesmuseum Karsruhe/ Institut Nationall du Patrimoine Tunesie. Au Pays dúne tradition millénaire. La poterie modelée des Femmes de Sejnane pp-13-19.INP

Sékik, Nozha (2005) «Convention Imnmateriel» en *Cahiers des Arts et Traditions Populaires*, nº 10. Tunis: Institut National de Patrimoine

Sekik Nozha & Adnen Louhichi (2007) «Les potières de Sejnane des femmes et un savoir-faire», *Collection Itinéraires*. Tunis: Editions Finzi.

Sekik Nozha & Hatem Ben Miled (2008) *D'Argile...Film documentaire 28*, Production de Arts Distribution. Tunis

Sékik, Nozha (2009) «La poterie modelée en Tunisie», *Inventaire de la collection de poterie módelée*. Réserve nationale/INP, Ksar SaÏd). Tunis: Institut Nationale du Patrimoine

Sekik, Nozha (2010) «A propósito del patrimonio inmaterial: una reflexión sobre la destreza de las mujeres de Túnez», en *Quaderns de la Mediterrània. Patrimonio cultural inmaterial y memoria* 13. Barcelona: Icaria/IEMed

Skounti, Ahmed (2010) *Etude sur le systeme des Tresors humains vivants*. Marakesh: Cabinet Marrajkech Action, Marrakech.

Tebaa, Ouidah (2010) «Le patrimoine de la place Jemaa El Fna de Marrakech: entre le materiel et l'immateriel», en *Quaderns de la Mediterrania*, *Patrimonio cultural inmaterial y memoria* 13. Barcelona: Icaria/IEMed

Thomas M. Schmitt (2008) «The UNESCO Concept of Safeguarding Intangible Cultural Heritage: Its Background and Marrakchi Roots», *International Journal of Heritage Studies*, 14:2, 95-111, DOI: 10.1080/13527250701844019

UNESCO «Conocimientos y técnicas de alfarería de las mujeres de Sejnane». Disponible en: https://ich.unesco.org/es/RL/conocimientos-y-tecnicas-de-alfareria-de-las-mujeres-de-sejnane-01406#diaporama

EL PATRIMONIO INMATERIAL COMO RECURSO DEL CAPITALISMO: EL CASO DEL CIELO NOCTURNO

Manuel García Álvarez. Etnografica.org,
manuel.garcia@etnografica.org

Introducción

El patrimonio inmaterial se ha convertido en una pieza destacada en el desarrollo de políticas territoriales destinadas a la generación de nuevos recursos. Recursos que obedecen a la estrategia del capitalismo avanzado de producir nuevos bienes sujetos a la lógica del mercado, que representen una ventaja competitiva frente a otros territorios.

La presente comunicación trata de explorar estas dinámicas en espacios naturales protegidos y cómo, de forma paulatina, se ha intensificado la mercantilización del espacio, sustituyendo los enfoques conservacionistas por la generación de nuevos recursos ligados a actividades turísticas. Más concretamente, proponemos el estudio de los procesos de patrimonialización del cielo nocturno y, particularmente, de aquellos relacionados con la Declaración Starlight, asociados al turismo de estrellas o astroturismo, (certificación respaldada por la UNESCO, la Organización Mundial del Turismo —OMT− y la Unión Astronómica Internacional —UAI−), cada vez más presente en espacios como Reservas de la Biosfera o Parques Naturales, en que los constituye una práctica turística de primer orden.

Para conocer estos procesos de patrimonialización, originados con el desarrollo de políticas culturales globales que se plasman en territorios rurales concretos, es muy relevante conocer, no sólo como dichas políticas son insertadas y sus respectivas resignificaciones, sino tam-

bién la forma en la que son reproducidas por los propios agentes sociales, que a través de sus acciones y microprácticas también realizan políticas patrimoniales. Para ello, a largo de estas páginas, realizamos una aproximación recurriendo a un análisis multinivel, que nos lleva a centrarnos en primer lugar, en el discurso de la UNESCO para pasar a continuación a un segundo y tercer nivel, basado en una investigación etnográfica exploratoria en la que abordamos su incidencia en territorios e individuos.

La metodología etnográfica, ofrece una forma de aproximarse a la realidad privilegiando la mirada de los actores, de manera que se hace inteligible su percepción de la realidad, además de permitir observar de forma conjunta las diferentes dimensiones de los procesos sociales, por cual el investigador o investigadora toma la mirada desde dentro, la de los propios actores, para comprender cómo los sujetos interpretan y viven la realidad. Así, nuestro universo de investigación difiere de los diferentes planos de análisis, estableciéndose una metodología adecuada para cada uno de ellos, desde el análisis documental, hasta la entrevista o la observación participante. En primer lugar, el análisis normativo vinculado al patrimonio inmaterial, con la finalidad de conocer los discursos que emergen y los procesos que llevan a singularizar un elemento que, no olvidemos, no tiene propiedad, no posee límites, ni política de conservación. En segundo lugar, la observación participante en diversos ámbitos, como Grupos de Acción Local, Encuentros Starlight, etc. Y por último, entrevistas en profundidad, historias de vida, observación… en diversos territorios entre los que destacamos la Reserva de la Biosfera de Monfragüe (Cáceres, Extremadura), o el Parque Natural Serranía de Cuenca (Castilla-La Mancha). El objetivo no es otro que comprender la relación existente entre las políticas culturales y la producción de patrimonio local como recurso mercantilizado, en el que el discurso de la sostenibilidad se convierte en una estrategia territorial ligada al consumo.

Marco teórico: patrimonio y terciarización del territorio

Como señalaba Bauman, la postmodernidad está íntimamente ligada al capitalismo de consumo (Bauman, 1992), siendo el consumo constituido como un medio de identidad individual e identificación colectiva para la construcción y reproducción de los procesos identitarios (Friedman, 2001). De esta forma, los procesos culturales se van a transformar en nuevas fuentes de recursos orientados a la generación de nuevos usos y consumos, configurándose como un valor añadido para el territorio, que tendrá al menos dos dimensiones. Por un lado, se buscan recursos endógenos vinculados al territorio que sirva de diferenciación, ya sean naturalezas diferentes, historias distintas, formas de hacer, pensar y vivir singulares, que son vinculadas a entornos concretos. Recursos conectados directamente con el territorio que obligan al consumidor a desplazarse al lugar de producción, y que se convierten en elementos de competitividad territorial cuya intencionalidad es vincularse con un simbolismo derivado de sus valores culturales, para dotarlos de valor económico y mercantilizarlos. Así, el bien o servicio, al dotarlo de valores simbólicos, se busca darle una dimensión económica, transformándolos en bienes y servicios únicos y diferenciales, donde la intangibilidad se traduce en un valor imprescindible. Por otro lado, el valor de la cultura es conceptualizado como instrumento necesario para el equilibrio territorial, la cohesión social y el desarrollo económico (Pérez Galán, 2011). Se trata de un discurso generado por todo tipo de instituciones locales, nacionales e internacionales, ya sean públicas o privadas, que confieren a la «cultura» la propiedad de resolver la mayoría de los problemas contemporáneos (desarrollo rural, pobreza, exclusión social, conflictos interétnicos, cambio climático, etc.). Convirtiéndose en un recurso del territorio de primer orden, sobre el que se les agregaran otros atributos conforme a las necesidades del mercado y a la ampliación constante del capital, atributos como sostenibilidad, diversidad, creatividad, innovación, gobernanza o cohesión social. Fruto de ello es la reconceptualización y auge del patrimonio cultural, convertido en un recurso vinculado a la mercantilización y a la nueva consideración del territorio como espacio de competitividad.

Esta situación surge como resultado de las nuevas funciones y usos que se le asignan al patrimonio cultural, al dotarle de valor económico que aumenta o disminuye en función de su singularidad, y de la atribución de significados y símbolos que le van a conferir un valor añadido dentro de las dinámicas globales.

Esta patrimonialización de la cultura y la naturaleza servirán de base para el desarrollo de modelos únicos centrados en el consumo patrimonial y en la mercantilización, no sólo de objetos, sino también de sujetos (Santamarina, 2016). Así, el patrimonio cultural, y la cultura que se atribuye a un territorio, entra a integrar los discursos de legitimación económica, política e identitaria de las elites globales quienes construyen el patrimonio según una lógica de producción de espacios mercantilizados (Lefebvre, 2013). Se trata de una construcción ideológica, desarrollada por el poder, en la que el discurso hegemónico se impone frente a otros discursos, y cuyo objetivo es la legitimación de determinadas prácticas de desarrollo territorial centradas en el espacio mercantilizado. En tales prácticas, el patrimonio cultural, transformado en elemento de legitimación y control (Friedman, 2001), juega un papel fundamental como elaboración inventada por el discurso político, que lo convierte en un símbolo de representación y de poder (García García, 1998), siendo las elites quienes se erigen en defensoras de «lo auténtico» y «lo diferente». Para ello se elabora un discurso en las que se presenta a la sociedad a través de visiones estereotipadas y cosificadas, en la que se prescinde del significado y del agente social. En este proceso de patrimonialización, el desarrollo normativo, académico e institucional juegan una función esencial, sentando las bases del dispositivo patrimonial y de sus intervenciones (Santamarina, del Mármol y Beltrán, 2014), mediante los cuales se desarrollan políticas, programas y legislaciones que, junto con el conocimiento experto y la ejemplificación de «buenas prácticas», construyen la imagen del patrimonio cultural como una pieza destacada en la reconfiguración del territorio.

Las diferentes atribuciones que experimenta el patrimonio cultural están en relación con la estrategia del capitalismo avanzado que busca generar nuevos bienes sujetos a lo lógica del mercado, para los cuales se desarrollan discursos ideológicos, cuya finalidad es conceptualizar

los bienes susceptibles de convertirse en nuevas mercancías, para que sean reproducidos por todo agente social. De esta forma, tenemos las sucesivas ampliaciones que va a sufrir el patrimonio (Henich, 2009; Santamarina, del Mármol y Beltran, 2014; Ariño, 2002; Pérez Galán, 2011) que ha dado lugar a una expansión patrimonial, en la que asistimos no sólo a la transformación del patrimonio como un objeto mercantilizado, sino también a la generación de nuevos patrimonios que través de nuevas tipologías, atributos y conceptos produce lo que algunos autores han denominado una «inflación patrimonial» (Heinich, 2009) o «burbuja patrimonial» (Santamarina, del Mármol y Beltrán, 2014). El patrimonio comienza a diversificarse, aumenta con la finalidad de tener más recursos, se democratiza con el objetivo de crear nuevos públicos, nuevas audiencias que lo consuman y den lugar al crecimiento del mercado, convirtiéndose en uno de los bienes más rentables del capitalismo, donde cualquier elemento cultural puede ser objeto de interés del mercado. Siendo este el caso de los procesos de patrimonialización del cielo nocturno.

Para explicar estas dinámicas y enmarcarlas, nos basamos en planteamientos económicos que sitúan la revalorización del patrimonio y de sus nuevas dimensiones como una consecuencia directa de los procesos de expansión capitalista (Lash y Urry, 1996), por la que los productos se vacían de contenido material y se cargan de significados sociales y culturales de tipo identitario, de distinción, en la que la naturaleza y el patrimonio cultural se convierten en un recurso de primer orden. A este planteamiento es interesante sumarle el desarrollado por Jameson (1991), según el cual la producción cultural se integra en la producción de mercancías como consecuencia de la necesidad del capitalismo tardío de producir nuevos bienes y recursos novedosos. Es en este contexto, como lo «cultural» se convierte en un recurso constante de la economía de mercado, introduciéndolo en un nuevo circuito de mercancías a consumir y ligándolo, en esta nueva etapa postfordista, a la diversificación y fragmentación del turismo.

Sin embargo, es la propuesta planteada por Boltanski y Chiapello (2002) la que nos servirá de referente, por la cual, el capitalismo tiene la necesidad de generar nuevos recursos de forma constante que permitan la acumulación continua de capital, y con ello su supervi-

vencia. Cuestión que dará lugar a la activación de nuevas imágenes patrimoniales en las que la globalización se convierte en una potente herramienta para el análisis social, donde la interacción de lo global y lo local, la convivencia de la homogenización y la heterogeneización forman parte indisolubles de una misma realidad global (Friedman, 2001).

Del giro inmaterial a la patrimonialización del cielo nocturno

Como acabamos de señalar, en los procesos de patrimonialización el desarrollo normativo representa una pieza clave. Tomando la idea de Gupta y Ferguson (2008), es este proceso y en la forma en la que el patrimonio cultural es creado e imaginado, donde entidades supraestatales y supranacionales, como la ONU y la Unión Europea, juegan un papel fundamental. Ellas son las responsables de elaborar regulaciones y generar vínculos entre el espacio territorial y la población que responden a las demandas del mercado. Por lo tanto, al plantearnos el discurso desarrollado por parte de la UNESCO con respecto a la intangibilidad, y al analizar cómo se resignifica el patrimonio cultural inmaterial y la función que ejerce, estamos analizando las reconfiguraciones que se dan en el plano local y el papel que juegan los actores en esta resignificación.

El giro hacia la inmaterialidad del patrimonio cultural se produce, sobre todo, con el desarrollo de declaraciones, recomendaciones y convenciones impulsadas desde la UNESCO que, bajo criterios eurocentristas y con un claro interés geoestratégico y mercantil, en definir aquello qué es y no es patrimonio, intentan otorgar al patrimonio cultural un valor global y producir la universalización de la instrumentalización de las formas culturales como bienes mercantiles. Esta vez, en virtud de «un interés general para la humanidad», concepto cuya intencionalidad es la homogeneización de las formas culturales. Así, debemos destacar tres textos que son los responsables de la actual concepción del patrimonio inmaterial y de sus procesos de configuración, que enmarcan la evolución de la intangibilidad.

El primero de ellos, la *Recomendación sobre la salvaguardia de la cultura tradicional y popular*[33], representa el primer instrumento jurídico de su especie orientado a la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial (UNESCO, 2011). El texto desarrolla un discurso político homogenizante en el que prevalece la idea de sujeto colectivo que supuestamente configura una comunidad homogénea, sin diversidad y etnificada. Identifica cultura con identidad manifestando que «se debe sensibilizar a la población de la importancia de la cultura tradicional y popular, como elemento de identidad cultural», labor que produce una extraña paradoja, al ser agentes de otras culturas los que planifican los procesos identitarios y los que deciden qué tipo de patrimonio debe ser salvaguardado, para agentes de otras culturas que no muestran ningún interés en mantenerlo[34]. De esta forma, la cultura es transformada en un recurso que introduce en el mercado un nuevo capital artificialmente creado «lo tradicional y popular». El segundo texto, la *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*[35], es el responsable de una de las mayores ampliaciones patrimoniales conocidas, y la que verdaderamente pone en juego el recurso de la inmaterialidad. Con ello, introduce como reclamo en el circuito mercantil a territorios y formas culturales que no tenían patrimonios tangibles de interés. Así, se activan y se convierten lugares, paisajes, formas y procesos culturales en patrimonio, al que además se le vincula con lo endógeno y lo auténtico, siendo la autenticidad un valor potencial para el mercado como atributo que no ofrece la posibilidad de transformación. Cuestión que también es paradójica, ya que, las expresiones inmateriales son dinámicas y cambian constantemente como cambian los agentes sociales que las producen. El tercero de los textos que destacamos es la *Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales*[36], donde introduce el concepto de diversidad, pero entendida como cultura colectiva dotada de homogeneidad mercantil y en la que el patrimonio aparece como proceso de dominación política al servicio del discurso político, económico e identitario que

33 UNESCO, 1989.

34 García y Barañano, 2003.

35 UNESCO, 2003. Entró vigor en 20 de abril de 2006.

36 El texto se aprueba en 2005, entrando en vigor en 2007.

a base de estereotipos cambia el protagonismo del sujeto a favor del mercado. Presenta una noción de patrimonio como construcción inventada en la que se busca la folcklorización, la mercantilización y la transformación de las formas culturales en productos comerciales, a lo que hay que sumar la etnificación y la apropiación identitaria como valor simbólico.

Estos tres textos de la UNESCO introducen un marco normativo e ideológico que es fundamental para entender las políticas culturales ligadas a la intangibilidad. En definitiva, se trata de textos que representan un instrumento de dominación en la que los grupos hegemónicos establecen una diversidad artificialmente creada, como objeto consumible, y una autenticidad política, económicamente e identitariamente definida, a las cuales se les envuelve con el concepto «sostenibilidad». Es por ello que el discurso de la intagibilidad y las ampliaciones patrimoniales que produce, van a tener una especial incidencia en los territorios rurales, donde la economía del ocio y del entretenimiento se convierte en una potente herramienta de globalización y de transformación territorial. Transformación que produce un impacto con el desarrollo de forma y modos de turistificación de la naturaleza y del patrimonio, como elementos de competitividad necesarios para el desarrollo rural. Contexto en lo que debemos insertar los procesos de patrimonialización del cielo nocturno.

La patrimonialización del cielo nocturno

La patrimonialización del cielo nocturno como proceso ligado al turismo se inicia en la década de los 90, a partir de medidas destinadas a la protección de los cielos oscuros, ya no solo orientadas a preservar su carácter científico, vinculado a observatorios astronómicos[37], sino también a su concepción como recurso territorial centrado en la aparición en un nuevo turismo basado en la astronomía. Paulatinamente, el cielo nocturno comienza a concebirse como un objeto exótico, que

37 La Ley 31/1988 de 31 de octubre, sobre Protección de la Calidad Astronómica de los Observatorios del Instituto de Astrofísica de Canarias (BOE nº 264 de 3 de noviembre de 1988), más conocida como «Ley del Cielo», representa un hito y un referente internacional en legislación sobre el cielo nocturno.

es necesario mantener. Una nueva forma de aproximación al medio natural y al patrimonio tangible e intangible asociado a él, en el que se debe preservar su autenticidad y pureza. Así se genera un imaginario de lo auténtico, de lo salvaje y sostenible con los que se dota al cielo, como valor intangible, y que representa un capital para toda la humanidad. Ya en 1992, la *Declaración sobre la Reducción de los Impactos Ambientales Adversos en Astronomía* realizada por la Unión Astronómica Internacional, el Consejo Internacional para la Ciencia, y la UNESCO, apunta en esta dirección, ofreciendo una visión estereotipada y homogeneizante del cielo nocturno:

> «[...] el cielo nocturno con sus hermosas estrellas y su mensaje acerca de nuestro lugar en el Universo, es un precioso tesoro de la humanidad, en el cual confiamos para nuestro conocimiento y compresión de nuestros orígenes y destino [...]. Sin embargo, su contemplación se hace cada vez más difícil e, incluso, para las jóvenes generaciones empieza a resultar desconocido. Un elemento esencial de nuestra civilización y cultura se está perdiendo rápidamente, y esta pérdida afectará a todos los países de la tierra». (UAI//CIC/UNESCO, 1992)

Sin embargo, los primeros en iniciar este proceso serán los observatorios referencia a nivel mundial, concretamente, Atacama (Chile), Mauna Kea (Hawai, Estados Unidos) y Canarias (España). Primero, con acciones orientadas a la concienciación sobre la contaminación lumínica y, ligada a ella, con la importancia creciente que comienza a adquirir el turismo astronómico como recurso de las propias instalaciones y de los territorios en los que se ven asentados. De hecho, surgirán asociaciones como la Asociación Internacional Dark Sky (IDA), en Estados Unidos, y la Real Sociedad Astronómica de Canadá (RASC)[38] que intentarán incluir el cielo nocturno en el listado de Patrimonio de la Humanidad, y que generarán sus propios sistemas de certificaciones de calidad del cielo nocturno, como es el caso de IDA, quien en el 2001 lanza su programa *International Dark Sky Places* (IDSP) destinado a este fin. Así, se inicia una década en la que

38 Promovió la primera «Reserva del Cielo Oscuro» para Torrance Barrens (Ontario) en 1998. Introduciendo este aspecto de ocio en un área natural, siguiendo el modelo de Michigan (EEUU), que designó «Reserva del Cielo Oscuro», en 1993, al Área Recreativa Estatal del Lago Hudson, siendo el primer territorio del mundo con esta denominación.

la Astronomía va a conceptualizarse como un nuevo recurso territorial a desarrollar.

En el año 2003, la UNESCO crea la Iniciativa Temática Astronomía y Patrimonio Mundial. Iniciativa piloto inserta en la Estrategia mundial (1994) para la creación de una «Lista del Patrimonio Mundial equilibrada, representativa y creíble» orientada a explorar sitios relacionados con la astronomía, e identificar lugares y monumentos vinculados con observaciones astronómicas y con los testimonios ligados a saberes tradicionales de la comunidad[39]. Si bien, el verdadero punto de inflexión se produce en el año 2005 con la propuesta, en la 33ª reunión de la Conferencia General de la UNESCO, de la Proclamación de 2009 Año Internacional de la Astronomía[40]. La propia nota explicativa de la Declaración menciona que «El cielo, patrimonio común y universal de todos nosotros, es parte integrante del medio que la humanidad percibe a su alrededor» (UNESCO, 2005: 1), el cual introduce el concepto de «patrimonio común y universal» que articula el discurso para la patrimonialización del cielo nocturno.

A partir de aquí se desarrollarán múltiples iniciativas, entre ellas, la Iniciativa Starlight, surgida en el contexto de la *Conferencia Internacional Starlight: un patrimonio común*, celebrada en abril de 2007 en la isla de La Palma, que aglutinaba las tendencias del momento y que perseguían «la defensa de la calidad del cielo nocturno como derecho científico, cultural y medioambiental de la humanidad». La conferencia, promovida principalmente por el Instituto de Astrofísica de Canarias, con la colaboración y participación de la UNESCO, de la Unión Astronómica Internacional (IAU), de la Organización Mun-

39 La iniciativa fue presentada, en 2004, en la 28ª reunión del Comité del Patrimonio Mundial.

40 Propuesta promovida por la Unión Astronómica Internacional, quien en su Asamblea General, celebrada el 23 de julio de 2002 (Sídney, Australia), aprobó la resolución de proclamación de 2009 «Año de la Astronomía» con el objeto de marcar el cuarto centenario de los descubrimientos de Galileo (1609), pidiendo al Gobierno de Italia que cursará la petición oficial a la UNESCO y a las Naciones Unidas. Petición que Italia realiza ante la 172ª reunión del Consejo Ejecutivo de la UNESCO, celebrada en Paris el 13 de septiembre de 2005. Decisión 172 EX/57 del Consejo Ejecutivo. La Asamblea General de las Naciones Unidas, en su 62º periodo de sesiones, aprobó dicha resolución

dial del Turismo (OMT) y del Programa Hombre y Biosfera (MaB)[41], dio como resultado la *Declaración sobre la defensa del cielo nocturno y el derecho a la luz de las estrellas*, más conocida como *Declaración de La Palma* o *Declaración Starlight*. Su objetivo principal estaba orientado a promover «la Declaración Mundial sobre el Derecho a la Luz de las Estrellas como Patrimonio Común de la Humanidad». Termino controvertido, que intenta atribuir un Valor Universal Excepcional al cielo nocturno, como propiedad humana, a un espacio que no posee delimitación ni propiedad, atribuyéndole un claro enfoque antropocéntrico que nos recuerda a épocas pasadas. Por ello, a pesar de los debates generados, la UNESCO reconocería que el cielo nocturno, o cualquier otro componente del Universo, no podría ser nominado en sí mismo, pero sí sus valores naturales y culturales tenidos en cuenta como aporte adicional en la candidatura. Sin embargo, más allá de la candidatura, la declaración tendría un gran impacto en la conversión del cielo nocturno como elemento turístico a poner en valor, conceptualizándolo como un patrimonio a conservar. Una conceptualización ligada a su sustancialización, y a la construcción del imaginario de patrimonio como patrón y modelo de conducta. Proceso que se inserta dentro de la intención homogenizadora del patrimonio que persigue el discurso elaborado por las élites globales, para que sea asumido como referente cultural.

«La conservación, la protección y la puesta en valor del patrimonio natural y cultural asociado a la visión del firmamento, representa un ámbito privilegiado para la cooperación y defensa de la calidad de vida. Por parte de todos los responsables, esta actitud implica un auténtico reto de innovación cultural, tecnológica y científica, que exige realizar un esfuerzo continuado que haga posible redescubrir el valor del cielo nocturno como parte viva de nuestro legado patrimonial y de nuestra cultura cotidiana.» (Declaración de la Palma, 2007: 3)

41 En la Conferencia participaron, directa o indirectamente, un total de 109 instituciones, entre ellas, de forma directa, 10 organizaciones gubernamentales internacionales y 5 organizaciones no gubernamentales. Entre ellas representantes del Parlamento Europeo, del Consejo de Europa, de la Convención Ramsar, de la Convención de Especies Migratorias, de la Convención sobre Diversidad Biológica y del Centro Patrimonio Mundial. Lo cual nos informa de la dimensión de la iniciativa.

Las certificaciones starlight

La *Declaración de la Palma* contenía la propuesta de desarrollar el concepto de «Reserva Starlight» con la finalidad de «valorizar, proteger y promover el patrimonio cultural, tangible e intangible, asociado a la visión del cielo nocturno» para lo cual, en octubre de 2007, se crea la reunión de trabajo «Concepto de Reserva de Starlight» que tiene lugar en la sede de la UNESCO. El objetivo es desarrollar el contenido y el plan de acción[42], elaborando un documento de trabajo que se convertiría en la guía de la iniciativa, delimitando el concepto, dimensiones, categorías y criterios de las Reservas[43].

Básicamente, una Reserva Starlight es un espacio que busca la preservación de la calidad del cielo nocturno, y de sus valores asociados, ya sean, culturales, medioambientales, científicos (observación astronómica) o paisajísticos. Su articulación es similar al de las Reservas de las Biosfera, cuyo modelo estructural sirvió de referencia[44]. Si bien, a pesar de destacar la dimensión de la conservación, el patrimonio y la contaminación lumínica, es el turismo la pieza que articula el espacio, configurado como un revulsivo económico, que llevan a categorizar a las Reservas según las propiedades de la zona en: sitios patrimonio, sitios de observación astronómica, sitios naturales, paisajes de estre-

42 Participan en la reunión: UNESCO-WHC (Iniciativa Astronomía y Patrimonio Mundial), el Centro de Patrimonio Mundial (sector cultura), ICOMOS y la Unión Astronómica Internacional (UAI). Establecen recomendaciones sobre la salvaguarda de los valores culturales y naturales asociados a la «luz de las estrellas», entre ellos: limitación de la contaminación lumínica, evaluar las posibilidades de nominación de «Reservas Starlight» a la Lista del Patrimonio Mundial y/o en las declaraciones de Reservas de Biosfera.

43 La elaboración del documento de trabajo contó con la colaboración de MaB (Programa Hombre y Biosfera), CIE (Comisión Internacional de Iluminación), y la OTPC-IAC (Oficina Técnica para la Protección de la Calidad del Cielo/ Instituto de Astrofísica de Canarias).

44 Al igual que las Reservas de la Biosfera, la Reserva Starlight se compone de: zona núcleo o de exclusión; zona tapón o de amortiguamiento; y zona de transición o externa. No hay que olvidar que las Reservas de las Biosfera han sido uno de los principales articuladores del concepto Starlight, en particular, la Reserva de la Biosfera de la Palma, quien ya, en el año 2005, presentó el antecedente de la Iniciativa Starlight, en la IX Reunión de la Red de Reservas de la Biosfera de España, Portugal, América Latina y El Caribe, cuyo plenario la aprobaría.

llas, oasis starlight y sitios mixtos. Así, el concepto, se convierte en un reclamo de los propios espacios naturales, transformados en lugares de atracción turística, donde la conservación del entorno natural y del patrimonio cultural representa, ya no solo bazas indispensables para el progresivo desarrollo del turismo rural (Comisión Europea, 1988: 8), sino un recurso desaprovechado, para la sostenibilidad y la mejora de la calidad de vida, que constituye una estrategia de desarrollo territorial y un antídoto contra la despoblación.

Finalmente, el documento de trabajo quedaría revisado y aprobado en el Taller Internacional y Reunión de Expertos «Reservas Starlight y Patrimonio Mundial. Valores científicos, culturales y medioambientales», organizado, en la Isla de Fuerteventura en 2009, por la UNESCO-MaB, el Centro Patrimonio Mundial, la Organización Mundial del Turismo (OMT), el Instituto de Astrofísica de Canarias (IAC), y la Unión Astronómica Internacional (UAI)[45]. La reunión de expertos reconoció la función que desempeña el turismo dentro de la iniciativa y recomendó el desarrollo de un marco adecuado para la creación de la certificación Starlight, a partir de estándares científicos, turísticos y de los propios destinos, contando, para ello, con el apoyo institucional de la Organización Mundial del Turismo (OMT) y de la UNESCO. Dicha recomendación derivaría en la creación, en 2009, de la Fundación Starlight.

La Fundación Starlight[46] tiene como objetivo básico «proteger el cielo nocturno, incorporándolo al paisaje de muchos espacios naturales y generar economía, desarrollando el turismo de las estrellas (astroturismo) y utilizando este recurso como un instrumento de difusión científica y cultural». Para ello, desarrolla un sistema de certificación que va más allá de la Reserva Starlight, cuyo propósito es la dimensión turística y la conversión del astroturismo en un recurso territo-

45 Además, contó con la participación de la IUCN y la Convención Europea del Paisaje.

46 Creada por el Instituto de Astrofísica de Canarias (IAC) y por la Consultora Corporación 5. Audita las certificaciones Starlight realiza labores de consultoría y asesoría turística, y de formación astroturística. Además de contar con el apoyo de la UNESCO, la IAU y la OMT, lidera Grupo de Trabajo de Turismo Científico de los Miembros Afiliados de la OMT.

rial[47]. Entre las modalidades de certificación se encuentran: Reservas Starlight, Desinos Turísticos Starlight, Pueblos Starlight, Alojamientos Starlight, Parques Estelarios Starlight, Parajes Starlight, Campamentos Starlight, Senderos Starlight, además de otras denominaciones (bodegas, monumentos astronómicos, granjas, desiertos, etc.) que adaptan la certificación a las demandas y necesidades del mercado.

Esta amplia variedad de oferta nos informa de la dimensión que adquiere las certificaciones y de la función astroturismo. Así se desarrollan programas, acciones, productos y servicios enfocados a convertir al cielo nocturno en un recurso para la vida y en un patrimonio intangible de la humanidad, creando conciencia entre la población, sobre las ventajas que puede aportar a la economía local y a la sostenibilidad. Se trata de un reclamo, que coincide con los estudios temáticos, de 2010 y 2017, del ICOMOS y de la Comisión C4 de la Unión Astronómica Internacional, que reconocen la importancia del cielo nocturno como medio para el desarrollo local sostenible en espacios naturales[48].

En la actualidad existen 15 Reservas Starlight y 32 Destinos Turísticos, de los cuales, respectivamente, 13 reservas y 25 destinos se encuentran en territorio español. Como podemos observar en el siguiente cuadro, casi en su totalidad corresponden con espacios naturales protegidos, destacado las Reservas de la Biosfera y los Parques Naturales.

En siguiente páginas, principales declaraciones Starlight en España (actualización: octubre 2020). Elaboración propia:

47 Aunque las certificaciones de RASC e IDA contemplan el turismo, su función está más destinada a la protección del cielo nocturno, siendo la Fundación Starligth quien desarrolla, de forma más explícita y exitosa, este tipo de certificaciones turísticas. En el año 2009 se creó el Grupo Asesor de Cielos Oscuros de la UICN encargado de dar seguimiento a todos los sistemas de certificaciones.

48 Esta cuestión ha sido uno de los criterios de valoración para la denominación del «Paisaje cultural del Risco Caído y montañas sagradas de Gran Canaria» como Patrimonio Universal de la Humanidad (2019).

RLIGHT

2020

2019

...a" (Baleares): Reserva
...a, Parque Natural de
...s Grau

2018

2016

...droches" (Andalucía):
...000: ZEC y ZEPA "Los

...arca de Gúdar-
(Aragón): Red Natura
...laestrazgo y Sierra de
...chos del río Mijares,
... Humera, Sierra de
... y II, Sabinares del
...candón

2015

2014

... Morena Andaluza"
...Reserva de la Biosfera
...s de Sierra Morena,
...tural Sierra Norte,
...atural Sierra de
...s, Parque Natural
...Aracena y Picos de

...rca Sierra Sur de
...ucía): Reserva Natural
...da, Reserva Natural
...Chinche, Monumento
...e de Pitillo

2013

2012

... Palma" (Canarias):
... la Biosfera, Parque
...Caldera de Taburiente,
...ural Pinar de Garafía,
...ral Las Nieves, Parque
...ore Vieja

DESTINO TURÍSTICO

STARLIGHT

2020

R.S. "Parque Regional Sierra de Gredos" (Castilla y León): Parque Regional Sierra de Gredos

R.S. "Sierra de Albarracín" (Aragón): Paisaje Protegido de los Pinares de Rodeno, Parque faunístico "La Maleza"

2019

"Valle de Alcudia y Sierra Madrona" (Castilla-La Mancha): Parque Natural

"La Matanza de Acentejo" (Canarias): Paisajes Protegidos de la Costa de Acentejo y de Las Lagunetas

"Menorca" (Baleares): Reserva de la Biosfera, Parque Natural de S'Albufera des Grau

2018

R.S. "Comarca Cuencas Mineras" (Aragón): Red Natura 2000. LICs: Sierra de Fonfría, Parque Cultural del río Martín, Muelas y estrechos del río Guadalope; ZEPA: Desfiladeros del río Martín, Río Guadalope-Maestrazgo

R.S. "Parque Nacional de Aigüestortes i Estany de Sant Maurici (Cataluña): Parque Nacional de Aigüestortes i Estany de Sant Maurici

2017

"Muriel Viejo" (Castilla y León): Red Natura 2000: LIC sabinares Sierra de Cabrejas

"Valle de Roncal" (Navarra): Red Natura 2000, Reservas Naturales de la Foz de Burgui y de Larra, Reservas Integrales de Atzaparreta y Ukerdi.

2016

"Serranía de Cuenca" (Castilla-La Mancha): Parque Natural Serranía de Cuenca, Zona de Especial Protección de la Serranía de Cuenca

"Gran Canaria" (Canarias): Reserva de la Biosfera, Parque Natural de Tamadaba, Parque Natural de Pilancones

2015

"Trevinca" (Galicia): Red Natura 2000: ZEC Pena Trevinca, Zona de Especial Protección de los Valores Naturales

2013

"El Teide" (Canarias): Patrimonio Mundial de la UNESCO, Parque Nacional

Gredos Norte" (Castilla y León): Parque Regional Sierra de Gredos

"Monsec" (Cataluña): Geoparque de la UNESCO Conca de Tremp-Montsec, Espacio natural de las montañas del Montsec, Reserva de Fauna de Sant Llorenç de Montgai, Reserva Natural de Noguera, Ribagorçana-MontRebei

2011

Dark Sky Alqueva (Portugal -Alentejo Centro y Bajo Alentejo-, España -Extremadura-): Red Natura 2000: Zonas LIC Y ZEPA (Río Guadiana Internacional, Dehesas de Jerez, Río Ardila Bajo)

2020

"Fuencaliente de La Palma" (Canarias): Reserva de la Biosfera de La Palma

"Sierra de Albarracín" (Aragón): Paisaje Protegido de los Pinares de Rodeno, Parque faunístico "La Maleza"

2018

"Alto Turia" (Comunidad Valenciana): Reserva de la Biosfera del Alto Turia

"Comarca Cuencas Mineras" (Aragón): Red Natura 2000: LICs: Sierra de Fonfría, Parque Cultural del río Martín, Muelas y estrechos del río Guadalope; ZEPA: Desfiladeros del río Martín, Río Guadalope-Maestrazgo

"Parque Nacional de Aigüestortes i Estany de Sant Maurici (Cataluña): Parque Nacional de Aigüestortes i Estany de Sant Maurici

2016

"Comarca de Gúdar-Javalambre" (Aragón): Red Natura 2000: LICs: Maestrazgo y Sierra de Gúdar, Estrechos del río Mijares, Cueva de la Humera, Sierra de Javalambre I y II, Sabinares del Puerto de Escandón

"Monfragüe" (Extremadura): Reserva de la Biosfera

"Parque Nacional das Illas Atlánticas de Galicia" (Galicia): Parque Nacional

2014

"Sierra Morena Andaluza" (Andalucía): Reserva de la Biosfera Las Dehesas de Sierra Morena, Parque Natural Sierra Norte, Parque Natural Sierra de Hornachuelos, Parque Natural Sierra de Aracena y Picos de Aroche

"Comarca Sierra Sur de Jaén" (Andalucía): Reserva Natural Laguna Honda, Reserva Natural Laguna del Chinche, Monumento Natural Paraje de Pitillo

2012

"Granadilla de Abona" (Canarias): Reserva Natural Especial "Montaña Roja"

"La Palma" (Canarias): Reserva de la Biosfera, Parque Nacional La Caldera de Taburiente, Reserva Natural Pinar de Garafía, Parque Natural Las Nieves, Parque Natural Cumbre Vieja

"Reserva de la Biosfera Valles de Leza, Jubera, Cidacos, Alhama" (La Rioja): Reserva de la Biosfera

3. Cartografías del territorio

Desde que comenzaran a producirse los procesos de patrimonialización del cielo nocturno, hasta el momento actual, hemos asistido a transformaciones que lo han convertido en una estrategia territorial, en las que la legislación, el discurso experto y la ejemplificación de «buenas prácticas", han representado un papel esencial para la construcción de nuevas subjetividades. Generando un imaginario que lo convierten en un elemento imprescindible para la dinamización del territorio, para el desarrollo socioeconómico local y para el empoderamiento de las comunidades, especialmente las rurales.

Nuestra investigación etnográfica, basada en un estudio exploratorio, revela pautas comunes en los diferentes territorios analizados. Territorios que, a pesar de sus particularidades, presentan problemáticas similares, condicionadas por una terciarización sin retorno, que se unen a otros factores muy presentes el ámbito rural como la despoblación, la maculinización, el desempleo, la emigración o la incidencia del cambio climático. Así tenemos ejemplos donde el discurso elaborado por las elites globales atraviesa la realización de políticas públicas, que son percibidas como políticas impuestas, desconectadas del territorio y destinadas a agentes que no viven en él.

Ejemplos como el de Extremadura donde, ya en 2009, la Universidad de Extremadura (Cátedra de Ingeniería Ambiental ENRESA) y la Junta presentaban la Iniciativa Starlight. La propuesta incluía que los 14 municipios de la Reserva de la Biosfera de Monfragüe (norte de Cáceres) obtuviesen el reconocimiento de esta certificación. Certificación que, además, se uniría a la de Parque Nacional (2007) y a otras medidas destinadas a la creación de recursos turísticos atrayentes y competitivos, destinados a convertir a Monfragüe en un referente del turismo de naturaleza. Con ello, asistiríamos a la consolidación de una terciarización que tiene sus inicios en el *Tratado de Maastricht* (1992), principal responsable de la desestructuración agrícola y ganadera del medio rural, para su conversión en un espacio turístico sujeto a los intereses del mercado.

A pesar de las acciones orientadas a la trasformación del cielo nocturno en un producto turístico, y a su inclusión en el Plan de Com-

petitividad Turística de la Reserva de la Biosfera de Monfragüe[49], no será hasta 2014 cuando se retome la propuesta de Certificación Starlight. A iniciativa del Grupo de Acción Local para el Desarrollo de Monfragüe y su Entorno (ADEME), se desarrollará una estrategia que busca poner en valor el cielo nocturno, no solo como recurso turístico, sino como una herramienta de gestión medioambiental y de dinamización social. Para ello, elabora un estudio enfocado al análisis de las oportunidades del astroturismo en la comarca, con el objetivo crear y promocionar una Red Comarcal de Paisajes Estelares. Proyecto presentado en 2015, y que se incluye dentro de la estrategia territorial para la nueva programación LEADER 2014-2020. Estrategia completada con otras acciones como cursos de formación para empresas, la construcción del Observatorio Astronómico de Monfragüe (2014), miradores celestes, etc. Igualmente, a partir de la Certificación Monfragüe Destino Turístico Starlight (2016), el astroturismo se convierte en una estrategia regional, cuyo objetivo será el aprovechamiento del cielo nocturno como recurso turístico y el desarrollo empresarial vinculado a la protección del cielo.

En 2019, Extremadura recibe el primer Premio Internacional Starlight, en modalidad de astroturismo, cuestión que pone de manifiesto la importancia creciente de este producto en la región, completado con estrategias concretas como «Extremadura, Buenas Noches"[50] y su inclusión en otras acciones, por ejemplo, en la Estrategia Global de Desarrollo Turístico en la Eurorregión Alentejo, Centro, Extremadura (EUROACE). Asunto que, además, se añade a la Estrategia Global de la Economía Verde de Extremadura, en la que el turismo astronómi-

49 Desde 2009 se realiza el Plan de Competitividad de la Reserva liderado por la Diputación de Cáceres. Planificación que complementa a la estrategia del Grupo de Acción Local ADEME, quien en 2011, 2012 y 2014 realizó cursos de formación sobre astronomía y reuniones con empresas destinada al desarrollo turístico.

50 Actualmente, Extremadura cuenta con un Destino Turístico Starlight (Monfragüe), un Destino Transfronterizo compartido con Portugal (Lago Alqueva), una red de alojamientos starlight, 10 destinos para la observación celeste (Sierra de Gata, Reserva de la Biosfera Transfornteriza Tajo-Tejo y Sierra de San Pedro, Tierras de Granadilla, Castro de Capote, Reserva de la Biosfera de Monfragüe, Castillos y Dehesas Sierra Suroeste, Geoparque Villuercas Ibores Jara, Parque Temático Natural Alqueva, Valle del Jerte y Valle del Ambroz) y miradores celestes repartidos por toda la comunidad autónoma.

co se plantea como una modalidad sostenible, innovadora y creativa, dinamizadora del territorio e idónea en tiempos de COVID-19. Reproduciendo el discurso del patrimonio cultural como factor de desarrollo, identidad, y sostenibilidad, un recurso para la innovación y la mejora de la calidad de vida, que encierra una visión economicista, estereotipa y homogenizante del patrimonio.

Estos procesos, dinámicas y discursos no son particulares de Monfragüe. Se reproducen en otros territorios de forma análoga, apareciendo rasgos similares como consecuencia de su inserción en lógicas globales. Así, problemáticas y características semejantes, originan percepciones y formas de hacer también parecidas. Los procesos son casi idénticos y, en la mayoría de los casos, como hemos visto, se trata de territorios con alguna tipología de espacio natural protegido (particularmente Reservas de la Biosfera y Parques Naturales). En ellos, generalmente, la propuesta de certificación se origina por parte del Grupo de Acción Local o de la Mancomunidad, con el apoyo de una estrategia más amplia, enfocada al uso del espacio desde el punto de vista turístico, mediante el desarrollo de productos competitivos que ofrezcan un ideal de lo rural y de la naturaleza según lo que se espera de ellos. Reproduciendo el estereotipo a demanda de las necesidades del mercado y del discurso hegemónico.

> «[...] un cielo oscuro y estrellado es un espectáculo al que no debemos renunciar, un placer para los sentidos [...]; desde los albores de la humanidad y para todas las culturas y religiones la observación del cielo ha sido una fuente inagotable de inspiración [...]; la vida urbana y la contaminación lumínica en la mayoría de nuestros entornos hacen casi imposible discernir las estrellas en la oscuridad de la noche [...]; Estamos ante un patrimonio sorprendente, antiguo, vasto, intangible e inabarcable» (*Un viaje estelar. Astronomía en la sierra conquense:* 2[51])

Este discurso, llamémosle, de la «Administración», no conecta con la población residente del territorio. Falta la conexión con la población local quien lo percibe como un recurso más, que contribuye al ideal de desarrollo que nunca llega. Esto se produce básicamente por dos motivos. El primero de ellos se debe a que, a pesar del incremento de dinámicas participativas, las políticas se perciben como decisiones im-

51 Folleto turístico elaborado por el Gobierno de Castilla-La Mancha.

puestas, y la participación, cuando se produce, es concebida como una justificación para aplicarlas. El segundo, es consecuencia de la falta de identificación con dicho recurso, pues, aunque en un pasado más o menos cercano, el cielo desempeñaba un papel característico en temas como ordenación del ciclo natural, control del tiempo, orientación, cultivos o tradición oral, hoy esa subjetividad, que no fue homogénea, se ha perdido.

Más allá del conflicto habitual en espacios protegidos, de la desconexión con el territorio, observamos otros discursos y resignificaciones. Entre ellos destaca el valor del cielo como conocimiento. Los informantes ya ancianos nos hablan de la época actual y cuando se refieren al pasado lo hacen desde la nostalgia, valorando el conocimiento del espacio natural y el valor de la experiencia del territorio, del tomar nota que decía uno de ellos. Sin embargo, el valor del conocimiento, en nuestro caso, por el conocimiento astronómico, también está presente, aunque de forma diferente, entre aquellos más jóvenes que no experimentaron la tensión del cambio de los mayores, y cuyas actividades no han estado ligadas al campo:

> «A mí lo que me parece interesante, lo que realmente me gusta, es cuando otra gente piensa, joe, piensa más allá de… es como si se extendiera el marco de pensamiento de cada uno, todo lo que se pueda, hacia donde se pueda. Yo cuando veo que eso pasa, me parece bien. Hacia dónde se extienda, eso me da un poco igual. Y que se extienda en paz, eso lo veo yo también importante, que no haya prisa por extenderlo. Que por extender ese pensamiento general no te vuelvas ningún forofo de ninguna cosa, ningún fanático de ninguna cosa, ni ningún fundamentalista [...]. Yo, entonces, me veo una observación astronómica de tres telescopios donde hay gente señalando como descosidos, todas las estrellas y las constelaciones, ¡y aquí hubo una supernova!, y se saben todo, de memoria. Jolín, a mí eso me agobia. No, no es que me agobie… pero yo diría… se podría hacer, no sé cómo decirte, más habladito, más tranquilo… más disfrutando.» (Jubilado, Malpartida de Plasencia)

Esta creación de nuevos horizontes en el que el valor del conocimiento se transforma y se define como fruto de una asimilación pausada, contrasta con la sensación de ruptura acentuada por el desarrollo de discursos turísticos destinados a la creación de nuevos productos.

Conclusión: la función de la etnografía

Los procesos de turistificación de la naturaleza están vinculados con el desarrollo del sistema de producción capitalista que tiende a generar nuevos usos y consumos. En ellos, el patrimonio inmaterial, se convierte en una pieza clave para entender cómo los procesos culturales son transformados en un valor añadido del territorio, en un recurso constante de la economía del mercado que lo introduce en el circuito de mercancías a consumir. Fenómeno ligado a la diversificación y fragmentación del turismo, y que convierten al turismo astronómico en un nuevo recurso de los espacios naturales protegidos, en esta ocasión, mediante el discurso de la sostenibilidad.

Para ello, se desarrollan estrategias y proyectos de gestión cultural, donde el cargante terminó de «puesta en valor» reproduce el discurso de los poderes hegemónicos que imponen representaciones sobre las formas de vivir, pensar y sentir, a unos agentes sociales con los que no se negocia y que no intervienen en el proceso. Es aquí donde la etnografía juega un papel fundamental, no solo como estudio de estos procesos y su problematización, sino como forma de combate. La única forma de combatir el patrimonio cultural es por medio de la cultura, de la resignificación y de la reutilización del patrimonio de forma individual y colectiva por los propios agentes sociales. Enfoque destinado a una concepción del patrimonio al servicio de los ciudadanos, para que sean estos quienes lo gestionen, es decir, lo conviertan en cultura.

La cultura es inconservable, esta cambia y se transforma, se adapta a las circunstancias recientes. Desde la antropología se debe conocer con veracidad, para una vez investigada su conocimiento pueda compartirse y difundirse, para ser devuelto a los agentes sociales cuyos procesos culturales se ha investigado, de forma que tengan, tengamos, acceso a explicaciones desde el campo de la ciencia, para la reflexión y toma de conciencia. Cuestión que permitiría imaginar formas diferentes en las que las políticas públicas y la ciudadanía, no sean términos excluyentes.

Bibliografía

Ariño, Antonio (2002). «La expansión del patrimonio cultural», *Revista de Occidente*, Nº 250, 129-150

Bauman, Zygmunt (1992). *Intimations of Postmodernity*, Nueva York, Routledge.

Boltanski, Luc y Chiapello, Ève. (2002) *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.

Comisión Europea (1998). «El futuro del mundo rural», en *Boletín de las Comunidades Europeas*. Suplemento 4/88. Bruselas.

Frigolé, Joan. (2014), «Retóricas de la autenticidad en el capitalismo avanzado», *Endoxa: series filosóficas,* 33, 37-60.

Friedman, Jonathan (2001), *Identidad cultural y proceso global*. Buenos Aires: Amorrortu.

García, José Luis (1998): «De la cultura como patrimonio al patrimonio cultural», *Política y Sociedad,* 27: 9-20

García, José Luis y Barañano, Ascensión (Coords) (2003). «Introducción. Encuentros entre culturas», en *Culturas en contacto. Encuentro y desencuentros*. Madrid: Secretaría de Estado de Cultura, 19-40.

Gupta, Akhil, y Ferguson, James (2008). «Más allá de la «Cultura»: espacio, identidad y las políticas de la diferencia», *Antípoda*, 7: 233-256

Heinich, Nathalie (2009). *La fabrique du patrimoine «de la cathédrale à la petitecuillère»*, Paris, Maison des Sciences de l`Homme.

Iniciativa StarLight (2007). *Declaración sobre la Defensa del Cielo Nocturno y el Derecho a la Luz de las Estrellas: Declaración de La Palma*. La Palma

Jameson, Fredric (1991). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona, Paidós.

Lash, Scott y Urry, John (1987). *The end of organized capitalism*. Madison: University of Wisconsin Press,

Lefebvre, Henri (2013). *La producción del espacio*, Madrid: Capitán Swing Libros.

Pérez Galán, Beatriz. (2011). «Los usos de la cultura en el discurso legislativo sobre patrimonio cultural en España». *Revista de antropología experimental*, 11, 11-30

Santamarina, Beatriz (2016). «La naturaleza de las naturalezas patrimonializadas. Una aproximación a las formas hegemónicas de representarlo natural», *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, 16, 153-177.

Santamarina, Beatriz, Del Mármol, Camila, y Beltrán, Oriol (2014). «Territorios, memorias e identidades. Lógicas y estrategias en la producción patrimonial», *Arxius,* 30: 11-16.

UNESCO (1992). *Declaración sobre la Reducción de los Impactos Ambientales Adversos en Astronomía*. París

UNESCO (2005). *Proclamación de 2009 Año Internacional de la Astronomía*. Consejo Ejecutivo ex172a reunión 172 EX/51, París.

UNESCO (2011). *La elaboración de una convención*. Kit informativo.

EL PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL VALENCIANO Y SU ACTIVACIÓN PATRIMONIAL DESDE UN PUNTO DE VISTA DE GÉNERO: VISIBILIZACIÓN Y REPRESENTACIÓN DE IDENTIDADES Y DIVERSIDADES CULTURALES FEMENINAS

Edurne Vaello Fernàndez. Universitat de València,
evafer@alumni.uv.es

En los últimos años hemos visto como se han sumado esfuerzos y hay una mayor iniciativa por aumentar e incorporar en la investigación del Patrimonio Cultural Inmaterial la perspectiva de género desde diferentes ámbitos –académicos o no– con el objetivo de identificar situaciones de discriminación y desigualdad, reflexionar sobre sus causas y actuar para transformarlas. El contexto político y social actual en cuanto a Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI) se refiere, ha provocado un aumento tanto de movimientos de activación como de patrimonialización, gracias a la apertura de aquello que puede ser considerado como tal, así como sus necesidades de salvaguardia, reconociendo su valor y potencial. Es evidente que el PCI es un instrumento muy potente de desarrollo económico, equilibrio territorial y motor de crecimiento, el País Valenciano es un buen ejemplo de ello: en menos de diez años ha crecido de manera exponencial la preocupación por este patrimonio y el número de activaciones patrimoniales. Para una salvaguardia adecuada el PCI debe ir de la mano de movimientos institucionales y políticas culturales democratizadoras e integradoras junto a normativas, leyes autonómicas, estatales y herramientas adecuadas para promover la heterogeneidad, ya que desde un punto de vista local y específico, su diversidad es uno de los motores de desarrollo sostenible territorial de

las comunidades, pueblos y grupos sociales. Aun así, actualmente estamos lejos de representar esa diversidad. Si atendemos los datos desde un punto de vista de género, aquellas expresiones, representaciones, usos, conocimientos o técnicas llevadas a cabo por colectivos femeninos no están presentes, al menos equitativamente. Si bien es cierto que en los últimos años ha aumentado el interés y la concienciación ante la necesidad de dar voz a la mitad de la población mediante proyectos de investigación y estudios académicos, todavía hay mucho por hacer. Esta falta de información actual es, desgraciadamente, evidente, pero también nos motiva para poner en marcha proyectos que disminuyan esta falta de diversidad y representatividad femenina en el PCI.

Para llevar a cabo este artículo hemos estudiado el caso valenciano a través de la lectura y análisis de las resoluciones de cada una de las declaraciones de los Bienes de Interés Cultural Inmaterial (BICI) y Bienes Inmaterial de Relevancia Local (BIRL), desde donde hemos podido extraer todos los datos posibles junto a diferentes fuentes de información que nos ayudan a entender el contexto, problemas y necesidades que presenten. Para ello, hemos intentado contestar una batería de preguntas desde un punto de vista feminista como herramienta de valoración para saber si se incorpora una perspectiva de género, si los procesos de patrimonialización plasman identidades y diversidades culturales que representen a las mujeres o hay igualdad de género, si se están iniciando procesos de patrimonialización e investigación acerca de la memoria femenina o si hay un interés por parte de los agentes activadores del patrimonio por visibilizarlas. Estas preguntas que nos hemos planteado se centran por lo tanto en cómo y de qué manera participan las mujeres en el PCI, tanto como agentes activadores como participantes, si estan presentes de forma igualitaria o bien se transmiten desigualdades de género, si hay posibles diferencias entre sexos y cuales son, si son justas, evitables o transformables.

Patrimonio Cultural Inmaterial y género

Intentar definir o enmarcar el Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI) es, al menos, una tarea compleja, llena de dudas, ambigüedades y en eterno debate. Lo que hemos intentado hacer en primer lugar, ha sido

entender qué es este PCI y cómo han ido transformándose su definición y sistemas de patrimonialización, ya que los elementos, las necesidades y medidas de activación han cambiado mucho, pasando del objeto al sujeto (Ariño, 2002), de lo individual a elementos colectivos, de lo destacado a lo diferente, de la hegemonía de un patrimonio elitista al patrimonio cultural como recurso para la diversidad cultural. La activación patrimonial inmaterial ha respondido a diferentes versiones de la identidad y autenticidad dependiendo del contexto de producción (Santamarina y Moncusí, 2015) pero también ha dado paso a debates sobre las problemáticas que van de lo local a lo internacional en torno a su patrimonialización, tanto en la forma –por ejemplo, ideologías presentes que sortean cuestiones de género– como en su ejecución. De hecho, en estas activaciones entran en juego otros elementos como los identitarios, sociales, económicos y turísticos (Prats, 1997) que provocan una selección de elementos que son considerados pertenecientes a la cultura propia, a las «raíces», excluyendo otras por los intereses determinados que sean. Pero gracias a los debates creados por expertos e investigadores en la materia podemos suscribir que el PCI -entendido como expresiones vivas de nuestros antepasados y transmitidas a nuestros descendientes, como prácticas relativas a la naturaleza y el universo, y saberes y técnicas vinculadas a la artesanía tradicional- es un instrumento que acerca a diferentes grupos sociales (Quintero, 2003). Éste, nace de una construcción social cambiante basada en el pasado, caracterizada por sufrir variaciones con el tiempo y en la ejecución inevitablemente y representa a diferentes sociedades. Por tanto, debe ser salvaguardado en pro del conocimiento y permanencia de la diversidad cultural.

Este análisis es una herramienta clave para comprender, fomentar y poner en activo la diversidad que caracteriza al PCI, pero además debe ir enlazado a movimientos institucionales y políticas culturales que promuevan la igualdad de género y ayuden a acabar con la invisibilidad o el segundo plano[1] de las mujeres en los procesos de patrimo-

1 Cuando hablamos de las mujeres en un segundo plano en la patrimonialización nos referimos a dos cuestiones diferentes: Las mujeres como **agentes activadores** del patrimonio, las cuales su presencia es mucho menor en estos procesos, tanto en la gestión como en la toma de decisiones sobre las políticas patrimoniales; y como **participantes activos**, ya que en muchos de los bienes patrimoniales inma-

nialización. En definitiva, que sean democratizadoras e integradoras, dejando a un lado la anterior hegemonía Cultural marcada por el sexismo, el androcentrismo y el patriarcado.

En todos los tipos de relaciones hay poder (Foucault, 1979) y si partimos del análisis epistemológico del concepto patrimonio[2] desde un primer momento nos damos cuenta de que en su definición radica un término desigual con elementos sesgadores y excluyentes que prolongan estructuras de poder patriarcal. Aun así, este concepto ha ido transformándose y modificándose según las necesidades de cada momento. Lo que inicialmente en la puesta en valor de bienes culturales – asociados a objetos histórico-artísticos – era construido y legitimado desde posiciones de poder determinadas con una visión elitista, occidental y masculina (Solanilla, 2008; Smith, 2008; Martínez, 2011; Arrieta, 2017), ahora se ha redefine hacia un término más heterogéneo y diverso. Los valores inmateriales de diferentes tipologías de Patrimonio Cultural Material se van precisando y van incluyendo, además de los objetos, los sujetos sociales y sus prácticas como elementos patrimoniales (Rosón, 2009), dirigiéndose hacia la democratització y la diversitad cultural. Aun así, seguirá existiendo una inevitable selección (Bendix, 2009) que descarta determinados elementos o sujetos, mostrando una versión de la memoria adaptada. En este sentido, Prats dirá que, desde un punto de vista conceptual, el patrimonio transcurre irremediablemente por un proceso de selección intencionada (Prats, 2014:153) donde se jerarquizan los sujetos y elementos objetuales vinculados a diferentes acciones (Quintero, 2003)[3] que margi-

teriales su participación viene supeditada al hombre, apareciendo como la figura de mujer-objeto o bien mujer-madre que cuidada y se preocupa porque el hombre aparezca adecuadamente en el ámbito público.

2 Provenientes del prefijo latín patri- (padre) y el sufijo -monium (recibido), dicho de otro modo, es alguna cosa que pertenece a alguien recibido por línea paterna y que es heredado de generación en generación, originalmente de padres a hijos de género masculino.

3 Hemos de tener en cuenta que en el PCI la intangibilidad, lo no-material, no existe ya que las manifestaciones o actividades culturales están relacionadas con muchos objetos físicos. Unos objetos ligados de forma ineludible a valores, significados y simbolismos que van más allá del objeto en sí y que posiblemente necesiten ser utilizados dentro de un ritual concreto para activar su comprensión (Quintero, 2003).

nan e invisibilizan características identitarias de determinados grupos del conjunto de este patrimonio colectivo. Uno de los factores de esta marginación es el androcentrismo, el cual consecuentemente afecta a la exclusión de identidades o colectivos como el femenino entre los bienes culturales. Tradicionalmente dentro de las jerarquías sociales las mujeres no han ocupado estructuras de poder superiores, las cuales han sido reservadas mayoritariamente para figuras masculinas, postergadas por lo tanto a espacios que han estado considerados menores como el reproductivo y el ámbito privado; por otra parte, cuando sí han formado parte de los espacios productivos y públicos se las ha considerado como sujetos de apoyo, siendo infravaloradas o relegadas a un segundo plano. Por ello, ante activaciones patrimoniales, se debe poner en valor el papel femenino como sujetos agentes participantes y hacer una relectura de nuestro pasado con la finalidad de eliminar este lenguaje selectivo que las ha invisibilizado durante tanto tiempo o las presenta como sujetos colaboradores supeditadas al androcentrismo y el falocentrismo.

Colectivos olvidados

Las mujeres han desarrollado a lo largo de la historia relevantes funciones en el devenir de nuestras sociedades y sin embargo las encontraremos en las fuentes escritas y en la historia de manera esporádica, devaluadas de los espacios científicos, intelectuales, tecnológicos o artísticos y desplazadas a espacios privados considerados de poco valor. Y a pesar de haber podido acceder al conocimiento y ocupados espacios donde anteriormente existía una hegemonía masculina, la dualización ha continuado presente y mayoritariamente han sido consideradas de menor importancia social (Montesó, 2014). Actualmente, muchas de las políticas y agentes activadores patrimoniales no tienen en cuenta los colectivos femeninos. Alfaro y Gadea dirán al respecto que se excluyen las mujeres y los ámbitos asignados a ellas, sometiéndose a una invisibilidad que devalúa y margina sistemáticamente la realidad de más de la mitad de la población tanto de los ámbitos científicos del saber cómo de la realidad más cotidiana (Alfaro y Gadea, 2013: 34). De hecho, en 2015, la UNESCO elaboró un informe donde afirman

que los procesos de creación y recreación del Patrimonio Cultural, las mujeres no son reconocidas o son subestimadas (UNESCO, 2015).

Los discursos patrimoniales autorizados han creado una especie apariencia de neutralidad dónde éste, el patrimonio, ha sido creado de manera objetiva, igualitaria y accesible para todas las personas por un sujeto universal «en un contexto homogéneo en el que no existen las diferencias étnicas, de clase, de edad, de género ni la diversidad funcional y que, formalmente, el patrimonio es un recurso que está disponible para que todas las personas lo conozcamos, disfrutemos y usemos en pie de igualdad y nos beneficiemos política, económica, cultural y socialmente del mismo» (García, 1999:17). Pero ninguna selección de bienes culturales es neutral si no que de fondo hay un discurso patrimonial imparcial que no legitima las diversidades identitarias de los múltiples colectivos (Quintero, 2011; Jiménez, 2017). A modo de ejemplo, si echamos un vistazo a la Lista de Patrimonio Mundial, las interpretaciones que preponderan son las androcéntricas ya que hay un porcentaje muy bajo de sitios que estén relacionados con los ámbitos o historias de vida de mujeres. El PCI vive por lo tanto una dicotomía entre el importante papel que aún tiene la tradición –con roles genéricos definidos e inmutables– y la necesaria imposición de una modernidad con roles genéricos cambiantes y transversales (Cagide, Querol y González, 2019).

Tradicionalmente las mujeres han asimilado roles pasivos que han naturalizado e invisibilizado esta forma de dominación masculina situándolas en un estado de subordinación que Bourdieu definirá como violencia simbólica: «siempre he visto en la dominación masculina, y en la manera como se ha impuesto y soportados, el mejor ejemplo de aquella sumisión paradójica, consecuencia de lo que llamo violencia simbólica, violencia amortiguada, insertada, y invisible para sobre las propias víctimas, que se ejerce esencialmente a través de los caminos puramente simbólicos de la comunicación y el conocimiento o, más exactamente del desconocimiento, del reconocimiento o, en último plazo del sentimiento « (2000: 11). Consecuentemente, las relaciones de poder patriarcal determinan el espacio que ocupa cada individuo, con privilegios o desigualdades, generando discursos donde se establece como «natural» y única verdad una realidad construida bajo la

dominación masculina. En este sentido, Bourdieu concluye que «la dominación masculina tiene todas las condiciones para super pleno ejercicio. La preeminencia universalmente reconocida a los hombres se afirma en la objetividad de las estructuras sociales y de las actividades productivas y reproductivas» (Bourdieu, 2000: 49).

Este hecho ha dado lugar a la falta reconocimiento y puesta en valor del trabajo de producción patrimonial de diferentes grupos, entre ellos el femenino, ya que al ser considerado menor o secundario prácticamente no se han incluido en las diferentes iniciativas de activación patrimonial. Si escogemos un caso local como la ciudad valenciana de Alcoi y observamos desde una perspectiva de género qué Patrimonio Cultural colectivo ha sido declarado y cuál no se tiene en cuenta, rápidamente encontraremos desigualdades de género o que es difícil encontrar ejemplos de expresiones colectivas femeninas. Uno de los ejemplos quizá más conocidos o con mayor repercusión en prensa es el caso de la participación de la mujer en fiestas de Moros y cristianos de Alcoi, la cual puede acceder a algunos de los actos festivos tras años de lucha incesante, aunque todavía de manera muy residual, sin acceso a las estructuras de poder de la fiesta y no libre de críticas machistas. Una ciudad con una larga tradición fabril textil y papelera, pero de la que no conocemos prácticamente nada en cuanto a memoria femenina del trabajo en el contexto fabril ya que hay investigaciones muy residuales en torno al papel de la mujer en la industria textil y papelera alcoyana, como tampoco hemos encontrado ninguna iniciativa que intente promover la inclusión de los espacios femeninos como objeto de estudio y patrimonialización.

En la visión androcéntrica del mundo, el ámbito público -con reconocimiento y prestigio- corresponde a los hombres y el privado a las mujeres -infravalorado-, lo que implica una separación y asignación de tareas en función de los sexos, divididos entre el espacio público y doméstico. Por un lado, la esfera pública está masculinizada, genera riqueza y es visible socialmente, dando lugar al reconocimiento social y autonomía personal. Por otro, la esfera privada está feminizada, no genera riqueza, es invisible socialmente y proporciona dependencia. Y es que todas las sociedades han utilizado las diferencias biológicas (sexuales) para organizarse jerárquicamente (género) y distribuir los

recursos (políticos, económicos, culturales o de autoridad, entre otros) en función del género (Cobo, 2005) diferenciando las actividades de la vida humana en sociedad en producción y reproducción. De este modo, la construcción social patriarcal situará el género masculino en el espacio productivo (público) con sobrecarga de recursos y el femenino en el reproductivo (privado) privándolas de muchos recursos y espacios. Pero con las nuevas sociedades industriales, las mujeres entran a formar parte del espacio productivo, polarizando los roles de género y problematizando la figura de la mujer, que es vista incluso como una invasora de los espacios masculinos. Si este hecho lo transpolamos al orden simbólico al que pertenece el PCI encontraremos las mismas divisiones y jerarquías que se utilizan en estos sistemas de dominación ya que los rituales son producciones sociales dirigidas a marcar diferencias sexuales y genéricas (Gisbert, 2015).

Procesos de patrimonialització: la transmisión y la prevalencia de estructuras de poder masculinas en el PCI del País Valenciano

Como hemos dicho anteriormente, el patrimonio no es un elemento neutral, sino que es un reflejo de la sociedad en la que se inserta, constituyendo una herramienta al servicio del patriarcado (Colella, 2018) controlado por los actores dominantes, mayoritariamente masculinos, donde persiste la desigualdad con relación a quiénes participan en la cultura, así también como quienes contribuyen o se ven beneficiados de ella mediante la creación de códigos que rigen los rituales. (UNESCO, 2015; Gisbert, 2015). El acceso y participación en expresiones del Patrimonio Cultural Inmateriales también está determinado por el género y representan problemas y prejuicios sociales de la comunidad, y aunque el principio de igualdad y no discriminación están contemplados en los Derechos Humanos y el marco legislativo, bajo la premisa de lo tradicional se ocultan formas de discriminación como la de género que todavía hoy siguen muy vigentes.

El PCI es el reflejo de nuestras sociedades conformadas por individuos y colectivos enmarcados en un contexto propio que ayudan a

entender su significado y en el caso del PCI del País Valenciano faltan modelos femeninos, no por su inexistencia, sino por su falta de salvaguardia, participación y visibilización. En el prólogo que Irina Bokova[4] escribe en el Informe de la UNESCO sobre igualdad de género y cultura, expone que como impulsora y facilitadora del desarrollo sostenible, la cultura determina la forma en que las personas y las comunidades entienden el mundo actual y cómo conciben y conforman su futuro, y la igualdad de género es una parte fundamental de la ecuación para un desarrollo más inclusivo y sostenible (UNESCO, 2014). En el País Valenciano en menos de diez años ha crecido de manera exponencial la preocupación por el PCI y el número de activaciones patrimoniales. Aun así, actualmente estamos lejos de representar esa diversidad tan necesaria. Los BICI y BIRL que actualmente están declarados en este territorio son los siguientes:

Nombre	Tipo de declaración	Localidad
Les Fogueres de Sant Joan	BIC	ALACANT
El Toc Manual de Campanes en l'Església Parroquial de l'Assumpció de la Nostra Senyora d'Albaida	BIC	ALBAIDA
La Representació dels Miracles o Milacres de Sant Vicent Ferrer	BIC	VALÈNCIA
Betlem de Tirisiti	BIC	ALCOI
La Tradición Musical Popular Valenciana materializada por las Sociedades Musicales de la Comunitat Valenciana	BIC	CV
Misteri d'Elx (Drama sacro-líric)	BIC	ELX
Tamborada de la Rompida de la Hora de l'Alcora	BIC	ALCORA (L')
El Toque Manual de Campanas en la Santa Iglesia Catedral Basílica de Santa María la Asunción de Segorbe	BIC	SEGORBE
La Mojiganga de Titagüas	BIC	TITAGUAS

4 Directora General de la UNESCO desde 2009 al 2017

Nombre	Tipo de declaración	Localidad
La Pilota Valenciana (joc a tot el territori valencià)	BIC	CV
Solemnitat del Corpus Christi en València	BIC	VALÈNCIA
La Fiesta de las Fallas de Valencia	BIC	VALÈNCIA
Les Danses de Guadassuar	BIC	GUADASSUAR
Canto de Pasión de la Semana Santa de Orihuela	BIC	ORIHUELA
Romeria de les Canyes	BIC	CASTELLÓ DE LA PLANA
Les Normes de Castelló	BIC	CV
Danses del Rei Moro d'Agost	BIC	AGOST
Danzas de Bocairent	BIC	BOCAIRENT
Sexenni	BIC	MORELLA
La Festa de la Mare de Déu de la Salut d'Algemesí	BIC	ALGEMESÍ
El Toc Manual de Campanes en la Santa Església Catedral Basílica Metropolitana de Santa María de Valencia	BIC	VALÈNCIA
Procesión cívica del Nou d'Octubre en Valencia	BIC	VALÈNCIA
Entrada de Toros y Caballos	BIC	SEGORBE
Cavalcada dels Reis Mags	BIC	ALCOI
L'Escaldà, el proceso de transformación de la uva moscatel en pasas.	BIC	DÉNIA
Centre de Cultura Tradicional - Museu Escolar Agrícola de Pusol (UNESCO Bones pràctiques)	PCIM UNESCO	ELX
Las Fiestas de la Venida de la Virgen de Elche	PCIM UNESCO	ELX
Tribunal de las Aguas de la Vega de Valencia	BIC	VALÈNCIA
Tamborada d'Alzira	BIC	ALZIRA

Nombre	Tipo de declaración	Localidad
El Ritual del Pa Beneit	BIC	TORRE DE LES MAÇANES (LA)
El Toc Manual de Campanes en el Campanar de la Vila de Castelló de la Plana	BIC	CASTELLÓ DE LA PLANA
Las peregrinaciones por Camins del Penyagolosa: Les Useres i Culla	BIC	USERES (LES)
La Santantonada de Forcall	BIC	FORCALL
La fiesta de las Fallas de Sueca	BIC	SUECA
La fiesta de las Fallas de Torrent	BIC	TORRENT
La fiesta de las Fallas de Gandia	BIC	GANDIA
Feria de Todos los Santos	BIC	COCENTAINA
La fiesta de las Fallas de Alzira	BIC	ALZIRA
Actividades tradicionales de la Albufera de Valencia	BIC	VALÈNCIA
Bajada del Cristo y Embajadas de las fiestas de Moros y Cristianos	BIC	ONTINYENT
Cabildo	BIC	SAX
La fiesta de las Fallas de Xàtiva	BIC	XÀTIVA
Festes de Moros i Cristians d'Alcoi	BIC	ALCOI
Festes de l'Arbret d'Altea: Arbret de Sant Joan, Arbret de Sant Roc i Arbret de Sant Lluís.	BRL	ALTEA
El Cant de la Sibil·la de Gandia	BRL	GANDIA
La Dansa de Castalla	BRL	CASTALLA
Las fiestas de Moros y Cristianos de la Comunitat Valenciana	BRL	CV
Los doseles de Semana Santa de Alzira	BRL	ALZIRA
El Cant dels Angelets	BRL	ONTINYENT
Ambaixades de Moros i Cristians de Crevillent	BRL	CREVILLENT
El Tio de la Porra	BRL	GANDIA

Nombre	Tipo de declaración	Localidad
La técnica constructiva de la piedra en seco	BRL	VALÈNCIA

Un total de 54 declaraciones que, si atendemos los datos desde un punto de vista de género, encontraremos un patrimonio en su mayoría 'masculino' que relata una historia centrada predominantemente en el hombre, promoviendo una visión masculina del pasado y del presente (Smith, 2008). Observamos pues que el género se ha pasado por alto en el debate patrimoniales, excluyendo e invisibilizando a las mujeres (Arrieta, 2017).

La gran mayoría de los bienes patrimonializados pertenecen a creencias y ritos, elementos representados en el espacio público, un espacio que aunque entre dentro del ambiente festivo y colectivo sigue siendo ocupado mayoritariamente por hombres donde se legitiman conductas, roles como los transmitidos en el Betlem del Tirisiti de Alcoi[5] donde se reproducen estereotipos de género basados en la tradición cristiana; o la jerarquización donde el hombre ocupa el papel principal como en l'Escaldà de la pansa[6], un ritual laboral para el secado de la uva pasa donde el hombre es la cabeza pensante u organiza-

5 El belén de Tirisiti es una representación ritual de títeres del tipo llamado «de pie y varilla», tiene sus orígenes documentales entre los años 1870 y 1880, en que se conocen tres empresas familiares con espectáculos similares. Así se configura un teatro de títeres de formato pequeño y público familiar, que reúne elementos argumentales religiosos comunes y conocidos, pero también otros, heterogéneos, donde se reflejan costumbres locales, hechos singulares o tradiciones alcoyanas. Se estructura en dos partes: la primera, más rígida, se refiere a la historia del Nacimiento de Jesús, a partir de los evangelios apócrifos, y se recita en castellano; mientras que la segunda tiene un esquema argumental más abierto, contando hechos relacionados con Alcoy, la mayor parte de ellos de principios del siglo XX, pero tampoco evitan las referencias a temas de actualidad local o mundial, explicados en valenciano. (www.ceice.gva.es, 2020)

6 Ritual laboral del proceso de transformación de la uva moscatel en pasa, mediante el método de escaldado para cortar la piel, y reducir así el tiempo de exposición al sol, la que se ha mantenido sin cambios significativos desde la época medieval y sin modificaciones desde el siglo xVIII hasta nuestros días. (www.ceice.gva.es, 2020)

dora mientras que las mujeres, niños y ancianos trabajan supeditados a sus ordenanzas.

También encontramos labores únicamente llevadas a cabo por hombres que representan sociedades masculinas y patriarcales, como por ejemplo el toque manual de campanas en iglesias de diferentes poblaciones como Albaida, Segorbe, València y Castelló de la Plana o El Tribunal de las Aguas de la Vega de València[7], que únicamente se realiza por hombres.

Otra de las características de muchos de los BICI y BRL es la demostración pública de la fuerza masculina a través de diferentes expresiones que incluyen una especie de rito de iniciación como hombre en sociedad, como carta de presentación social y de poder. Ejemplo de ello son las Danses del Rei Moro de Agost, un rito de iniciación donde la sociabilidad de los jóvenes cobra un papel relevante ya que son ellos los que organizan la fiesta de afirmación de la masculinidad y realizan una ceremonia de paso para ser reconocidos como hombres adultos, donde también expresan públicamente sus intereses sexuales hacia las féminas.

Esto ocurre en otros muchos BICI o BIRL, pero también existen otros que tradicionalmente donde la participación de la mujer empieza a ser una realidad gracias a la lucha de muchas de ellas como hemos visto antes con las fiestas de Moros y Cristianos de Alcoi o las mujeres tornejants que quieren participar en las procesiones de la Festa de la Mare de Déu de la Salut de Algemesí, eso sí, con grandes polémicas y debates en contra de su participación todavía no resueltas.

Muy pocas declaraciones hacen mención a la igualdad de género o nombran la participación de la mujer en ellos. Sin embargo, muestran elementos sexistas con jerarquías de poder plasmadas por ejemplo en las juntas directivas de diferentes asociaciones conocidas como *filaes, casals* o comisiones festivas. Aquellas declaraciones que sí hacen mención a las mujeres son aquellas que han sido declaradas como BICI o BIRL a nivel comunitario, no en representación de un municipio o

7 Jurado colegiado activo desde época islámica que funciona como junta mancomunada de Síndicos encargados de garantizar la buena práctica del riego que facilitan la resolución de las disputas del uso del agua en la cuenca del río Turia (www.ceice.gva.es, 2020)

conjunto de municipios concretos. Tal vez el hecho de haber sido impulsados desde las instituciones de la Generalitat ha ayudado a poner mayor hincapié en este elemento. En la Tradición Musical Popular Valenciana materializada por las Sociedades Musicales de la Comunitat Valenciana se hace mención al creciente protagonismo de la mujer en las bandas de música, o La Pilota Valenciana, que también habla de la creciente participación femenina en el juego, y desde donde se lleva a cabo diferentes iniciativas como el evento deportivo «Va de dona» que tiene por objetivo visualizar la presencia de mujeres en el juego y su crecimiento

Conclusiones

Es curioso ver como las actividades de ámbito doméstico o privado, como por ejemplo la cultura culinaria, técnicas relacionadas con la costura, remedios naturales, rituales de sanación, festivos o rituales de duelo, de maternidad, curas o el trabajo femenino tanto remunerado como no, no estan representadas. Venimos de un pasado de dominación masculina donde a pesar de existir toda una gran diversidad de elementos culturales que han sido llevados a cabo por colectivos femeninos y transmitidos mayoritariamente de forma oral, no se ven reflejadas las prácticas, costumbres y tradiciones llevadas a cabo por ellas o ni siquiera su papel o participación en aquellas predominantemente masculinas. El espacio principal está reservado para los hombres que representan una sociedad privilegiada y en ciertos elementos patrimoniales, las clases altas. El papel femenino permanece en un segundo plano y el espacio simbólico del PCI es un espacio de sociabilidad masculina donde los hombres crean los códigos que rigen los rituales incrementando su valor, prestigio y poder convirtiendo los rituales en escaparates del poderío social masculino (Gisbert, 2011:391). Así como dice Davallon: «Para que algo se considere patrimonio hace falta una serie de «gestos» como son el «descubrimiento» por parte de un grupo de que algo merece la pena ser conservado, el estudio experto de sus características, su declaración oficial como patrimonio, la regulación y organización del acceso al mismo, y la transmisión a futuras generaciones» (Davallon, 2014: 59-60). Si la comunidad no se esfuer-

za en preservar y ser consciente del valor y la transmisión del PCI de manera igualitaria entre géneros, la mitad de este permanecerá en el olvido y desaparecerá. El patrimonio es característico de un determinado momento y lugar sufre, necesariamente, el impacto de las relaciones de género propias de una sociedad y deben ser salvaguardadas (UNESCO, 2015).

Visto y analizado el PCI declarado, podríamos hacer una división, muy ligera y debatible, de la prevalencia de la mujer en estos bienes como:

- **No presencia**: Bienes donde la mujer no aparece, no forma parte de él.
- **Mujer objeto**: La figura femenina es el objeto deseado y en ello se basan algunos de los ritos como ya hemos visto. También es habitual la presencia de personajes femeninos pero que son realizados por hombres, reduciendo su papel como un elemento teatral, con fines satíricos o de carácter sexual.
- **Mujer venerada**: Bienes en los que la mujer no participa, pero es venerada a través de vírgenes y patronas que enlazan con la idea de mujer como madre protectora, o bien sí participan como figuras que realizan ofrendas hacia un elemento o figura venerada, con roles de género establecidos.
- **Mujer-madre**: Son aquellas que no participan directamente y que están en un segundo plano. Son las cuidadoras y las que se preocupa porque el hombre aparezca adecuadamente en el ámbito público, las que limpian sus trajes, las que preparan el festín, las que aplauden cuando salen al espacio público.
- **Mujeres participantes:** Han conseguido tras reclamar, luchar y reivindicar su presencia en bienes culturales inmateriales en los que tradicionalmente participaban únicamente los hombres

En definitiva, en el PCI tienen que estar presentes las mujeres como protagonistas, pero también debemos trabajar por poner en manifiesto las diferencias o desigualdades entre mujeres y hombres en los bienes declarados. Un proyecto, informe, catalogación con perspectiva de género detectaría aquellos determinantes que privilegia a una parte de

la sociedad para ayudar a plantear modificaciones para no perpetuar estas desigualdades en el tiempo. El machismo es una tónica existente en el PCI y «la discriminación por razón de sexo está más que patente en nuestras sociedades. Han demostrado la gran brecha todavía existente entre el discurso formal —políticamente correcto, donde no existe el racismo, la homofobia o el machismo— y la realidad social discriminadora» (Gisbert, 2015:395)

Bibliografía

Alfaro, A., y Gadea, I. (2013). *Descosint la invisibilitat. Les jaqueteres de Benimaclet.* València: GERMANIA.

Amorós, C. (1997). *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad* (Vol. Feminismos). Madrid: Akal.

Ariño, A. (2002). «La expansión del patrimonio cultural», *Revista de Occidente*, 129-150.

Ariño, M., Tomás, C., Eguiluz, M., Samitier, M., Oliveros, T., Yago, T. P., y Magallón, R. (2011). «¿Se puede evaluar la perspectiva de género en los proyectos de investigación?» *Gaceta Sanitaria, 2*(25), 146-150.

Arrieta, I. (2017). «El sesgo androcéntrico en el patrimonio cultural», en I. ARRIETA, *El género en el Patrimonio Cultural* (págs. 11-19). Bilbao: Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea, Argitalpen Zerbitzua = Servicio Editorial.

Bendix, R. (2009). «Heritage between economy and politics. An assessment from the perspective of cultural anthropology», en L. Smith, y N. Akagawa, *Intangible Heritage* (págs. 253-269). Nova York: Routledge.

Blanco, P. (2004). *La violencia contra las mujeres: prevención y detección, cómo promover desde los servicios sanitarios relaciones autónomas, solidarias y gozosas.* Madrid: Ediciones Díaz de Santos.

Boltanski, L., y Chiapello, E. (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo.* Madrid: Akal.

Bourdieu, P. (2000). *La dominació masculina.* Barcelona: Edicions 62.

Cagide, C., Querol, M., y González, S. (2019). *Análisis de la participacion de las mujeres en el Patrimonio Cultural Inmaterial: situación actual, experiencias y perspectivas de futuro.* Madrid: Ministerio de Cultura y Deporte.

Cobo, R. (2001). «Socialización e identidad de género. Entre el consenso y la coacción», *Jornadas de Comunicación y Género,*.

Cobo, R. (2005). «El género en las ciencias sociales», *Cuadernos de trabajo social*, 249-258.

Cobo, R. (2005). «El género en las ciencias sociales», *Cuadernos de Trabajo Social, 18*, 249-258.

Colella, S. (2018). ««Not a mere tangential outbreak»: gender, feminism and cultural heritage», *Il Capitale culturale*, 251-275.

Davallon, J. (2014). «El juego de la patrimonialización», en X. Roigé, J. Frigolé y C. Del Mármol, *Construyendo el patrimonio cultural y natural. Parques, museos y patrimonio rural* (págs. 47-76). València: Germania.

Dussel, E. (2003). «Europa, modernidad y eurocentrismo», *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, 41-53.

Foucault, M. (1979). *Microfísica del poder.* Madrid: siglo XXI.

García, A. (2016-2017). «Aprender el patrimonio con perspectiva de género», *Sociedad. Boletín de la sociedad de Amigos de la Cultura de Vélez-Málaga*(15-16), 79-92.

García, N. (1999). *La globalización imaginada.* Barcelona: Paidós.

Gisbert, V. (2011). «Feminidades y masculinidades en la Fiesta de Moros y Cristianos de Alcoy», *Prisma Social: revista de investigación social (Feminidades y Masculinidades)*(7), 385-401.

Gisbert, V. (2015). «En nombre de la tradición: Conflictos socio-festivos por razón de género», *Anuari del conflicte social*(5), 385-401.

Hobswabm, E. (1988). «Introducció: L'invent de la tradició», En E. Hobswabm y T. Ranger, *L'invent de la tradició.* Vic: Eumo.

Jiménez, G. (2017). «El patrimonio (también) es nuestro. Hacia una crítica patrimonial feminista», en I. Arrieta, *El género en el patrimonio cultural* (págs. 19-49). Bilbao: Universidad del País Vasco.

Martínez, L. (2011). «La tutela legal del patrimonio cultural inmaterial en España: Valoración y perspectivas», *Revista de la Facultad de Ciencias Sociales y Jurídicas de Elche, I*(7), 123-150.

Medina, F. (2017). «Reflexiones sobre el patrimonio y la alimentación desde las perspectivas cultural y turística», *Anales de Antropología*(51), 106-113.

Montesó, P. (2014). «Dificultades para el avance de las mujeres. Diferentes teorías sociológicas», *Enfermería global*, 13-36.

Montesó, P. (2014). «Dificultades para el avance de las mujeres. Diferentes teorías sociológicas», *Enfermería global*, 13-36.

Moore, H. (1999). *Antropología y feminismo.* València: Publicacions de la Universitat de València.

Prats, L. (1997). *Antropología y patrimonio.* Barcelona: Ariel.

Prats, L. (2014). «El caràcter magmàtic del patrimoni etnològic», *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 152-159.

Quintero, V. (2003). «El patrimonio inmaterial: ¿intangible? Reflexiones en torno a la documentación del 'patrimonio oral e inmaterial'». En V.V.A.A., *Caderno técnico VII ANTROPOLOGÍA Y PATRIMONIO: INVESTIGACIÓN, DOCUMENTACIÓN E INTERVENCIÓN.* Granada: Comares.

Rincón, A. (1997). *Mujeres y trabajo productivo: expectativas y frenos.* Vitoria-Gasteiz: Emakunde.

Rosón, F. J. (2009). «Cultura oral y Patrimonio Inmaterial: investigación transnacional en el marco de los proyectos Mediterranean Voices y Medins», *Patrimonio cultural de España*, 157-178.

Santamarina, B. y Moncusí, A. (2015). «El mercado de la autenticidad. Las nuevas ficciones patrimoniales», *Revista de Occidente*(410-411), 93-112.

Smith, L. (2008). «Heritage, Gender and Identity», *The Ashgate Research Companion to Heritage and Identity*.

Solanilla, L. (2008). *En primera persona: memòria oral, patrimoni immaterial i Internet.* Barcelona.

Stuven, A. (2013). «La mujer ayer y hoy: un recorrido de incorporación social y política», *Centro de Políticas Públicas UC*(61), 1-20.

UNESCO. (2001). *Activities in the domain of women and intangible heritage: International editorial meeting and future activities in the domain Iran National Commision for UNESCO.* UNESCO, Tehran.

UNESCO. (2003). Final Report. Expert meeting 'Gender and Intangible Heritage'. *Intangible Heritage Section.* UNESCO.

UNESCO. (2014). *Igualdad de Género. Patrimonio y Creación.* Argentina: UNESCO.

UNESCO. (2015). *Igualdad de género. Patrimonio y creatividad.* Paris: Ediciones UNESCO.

V.V.A.A. (2011). *Manual. El género en la investigación.* Mujeres y Ciencia del Ministerio de Ciencia e Innovación.

www.ceice.gva.es. (15 de mararzo de 2020). Obtenido de http://www.ceice.gva.es/patrimonio-cultural/ficha-inmaterial.php?id=6761&lang=ca

www.ceice.gva.es. (15 de marzo de 2020). Obtenido de http://www.ceice.gva.es/patrimonio-cultural/ficha-inmaterial.php?id=24335&lang=ca

www.ceice.gva.es. (15 de marzo de 2020). Obtenido de http://www.ceice.gva.es/patrimonio-cultural/ficha-inmaterial.php?id=17464&lang=ca

SIMPOSIO NÚMERO 12

POLI(ÉTICAS) DEL TURISMO: VISIONES ANTROPOLÓGICAS

Xerardo Pereiro. AGANTRO (Asociación Galega de Antropoloxía Social e Cultural), Universidade de Tás-os-Montes e Alto Douro (UTAD), Centro de Estudos Transdisciplinares para o Desenvolvimento (CETRAD), xperez@utad.pt

Alberto Jonay Rodríguez. ACA (Asociación Canaria de Antropología), AIBR (Asociación de Antropólogos Iberoamericanos en Red), Universidad de la Laguna (ULL), jonayalberto@ull.es

Al contrario de los que desprecian el valor de la antropología del turismo y la acusan de «ceguera emic de mucha de la antropología» (Aramberri 2011: 31), en las últimas décadas, los antropólogos del turismo hemos afirmado y demostrado varias veces en nuestros trabajos que la antropología ha antropologizado el turismo y al mismo tiempo se ha turistizado (Hernández, Pereiro y Pinto 2015; Pereiro y Fernandes 2015), al punto que hoy podemos hablar en un *homo turisticus*, fundamental para entender algunos de los problemas socioculturales contemporáneos. Sobrepasadas determinadas perspectivas que subordinaban el estudio del turismo y el ocio frente a objetos de análisis con, presumiblemente, mayor preponderancia, el interés de la antropología por la actividad turística cuenta con un amplio recorrido disciplinar, dando lugar a aportaciones epistemológicas, teóricas, metodológicas y paradigmáticas de relevancia. En palabras del antropólogo Carlos Alberto Steil (2006: 170): «já não se torna possível pensar o mundo contemporâneo, ou mesmo vivenciá-lo, prescindindo das categorias e metáforas do turismo». En nuestro entender la antropología del turis-

mo es una metatradición, es decir un cruzamiento de tradiciones en el sentido que João de Pina Cabral (2007: 573) le otorga al concepto, es decir más allá de un canon y de un entorno de debate académico con referencias cruzadas que nace de una acumulación histórica de referencias analíticas y metodológicas, la antropología del turismo es una metatradición global de la antropología.

La tarea científica de la antropología del turismo (Pereiro y Fernandes 2018; Andrews, Jimura y Dixon 2019) puede ser vista desde una aproximación normativa, subjetiva o mixta. La primera se fundamenta en la creación de un canon (Pina Cabral 2007), un modelo, que, si bien relativamente reciente en la disciplina antropológica, es inevitablemente mutable y está en constante reconstrucción y redefinición. La segunda se basa en la diversidad de formas de hacer antropología del turismo y utilizar la etnografía como herramienta metodológica en acción (Phillmore y Goodson 2004). La tercera sabe que existe un canon, pero también diferentes formas de entender y aplicar éste a las realidades socioculturales y turísticas estudiadas por los antropólogos. Desde esta última perspectiva se conjugan dos ideas: a) la antropología es oficio, técnica, mecánica normativizada y normalizada según procedimientos y reglas para producir y organizar conocimiento; b) la antropología puede ser vista como un arte, como una actividad artesanal, creativa y subjetiva, donde el principal instrumento de conocimiento es el propio investigador y su experiencia etnográfica, aunque sin descuidar su objetivación y sistematización teórico-metodológica (Latour y Woolgar 1997).

En este simposio se presentan 8 ponencias con las que intentamos reflexionar y debatir sobre las (poli)éticas del turismo en nuestra contemporaneidad. Más allá de un alegato corporativista o de la defensa de una subdisciplina de la antropología, defenderemos implícitamente la necesidad de permeabilidad disciplinar e interdisciplinar en el campo del turismo sin cualquier teología académico-disciplinar de liberación. Las temáticas presentadas son diversas pero coherentes con las principales líneas que han marcado el interés de investigadores e investigadoras del turismo durante mucho tiempo. El desafío lanzado por los proponentes de este simposio ha sido el de pensar el turismo como campo de relaciones de poder, donde más allá de una banal mo-

ralización del turismo como algo bueno o malo, coexisten diferentes éticas, intereses y visiones del mismo, haciendo del mismo un campo de disputas por los recursos socioeconómicos y naturales, y también por la identidad cultural.

Si bien el análisis de la actividad turística ha estado marcado durante décadas por su consideración como elemento foráneo que ejerce su influencia sobre poblaciones locales; en muchas ocasiones presentadas como pasivas, sufridas y tendentes a la homogeneidad. Son mucho más frecuentes en los últimos años las caracterizaciones del turismo como una estructura social contemporánea, generadora de cotidianeidad. Tanto para los turistas, que se acercan a ella a través de prácticas ritualizadas como para los residentes en las áreas de destino turístico (que cada vez conquista más territorios).

Los procesos de generación, reconfiguración y transmisión de simbolizaciones en torno a los destinos turísticos y los conflictos que se generan a partir de éstos suponen un ámbito de análisis antropológico que ha mostrado gran fecundidad en las últimas décadas. La imagen resulta un elemento fundamental en el sistema turístico, cumpliendo una función de mediación de primer orden en la interrelación de las motivaciones y deseos de los turistas con las características del destino. A su vez, son muchas las aportaciones que han analizado las implicaciones de la imagen producida con fines turísticos en la reconfiguración de las identidades, así como la percepción de los espacios y territorios de vida En este simposio, contamos con tres ponencias que pueden englobarse en el ámbito del análisis antropológico de la imagen turística. La propuesta de Javier Hernández Ramírez, tomando la ciudad de Sevilla como unidad de observación y análisis, aborda la estrategia de programación reiterativa de eventos mediáticos en la ciudad con fines promocionales de transcendencia global. Haciendo hincapié en las implicaciones de esta estrategia de generación y refuerzo de imagen turística para otras acciones más destinadas a lo local y el uso público general de la ciudad. En esta línea, el trabajo presentado por María José Romero-Ternero analiza la integración de marcas, sellos, declaraciones de carácter patrimonial y otras denominaciones orientadas a potenciar el atractivo turístico de un determinado entorno entre

sí, así como la forma en que se relacionan todas ellas con los territorios, las identidades y los imaginarios locales y globales.

Las relaciones entre el turismo y la reproducción de una supuesta autenticidad también han sido objeto de investigación recurrente en el ámbito de la antropología del turismo. De una parte, se llama la atención sobre la necesidad moderna de búsqueda de la autenticidad en cualquier tiempo y lugar que diverjan de la cotidianeidad. Se argumenta que las formas dominantes de producción y consumo han potenciado un sentimiento de pérdida de sentido que nos empuja a la búsqueda de la autenticidad en entornos que ejemplifican otras formas de vida (Barretto, 2005; MacCannell, 2003); especialmente en determinadas sociedades que se perciben como un rastro de un estadio evolutivamente anterior (Lowenthal, 1998; Gimeno y Monreal, 1999). Este interés conllevaría el deseo de establecer relaciones aparentemente profundas con las poblaciones y territorios que se visitan. Mientras que, por otra parte, son los autores y autoras que han mostrado sus críticas a esta idea, caracterizando las relaciones entre turistas, residentes y los territorios visitados como una parodia basada en su carácter comercial, accesorio, transitorio y superficial (Crick, 1996; Cohen, 1996; Santana, 1997; Barretto, 2007). Llamando la atención sobre la inevitable frustración a la que se ve sometida la aspiración de un contacto cultural profundo y auténtico (Faulkner, Moscardó y Laws, 2000). Desde esta perspectiva, es importante recordar que el contacto entre turista y entornos de visita está condicionado por el carácter temporal que le es definitorio y que, por sí mismo, imposibilita un conocimiento profundo del destino, especialmente cuando existen barreras idiomáticas o distancias culturales significativas. A estos obstáculos habría que sumar un conjunto de factores que conforman lo que se ha denominado burbuja turística (Graburn, 2001) o jaula de cristal (Barretto, 2007); cuyos cimientos están basados en relaciones asimétricas, estereotipos, ficciones y estrategias de control sobre las realidades que se incluyen o esconden del escaparate, los enclaves y las rutas turísticas.

A través de la presentación de varios ejemplos etnográficos del sureste de México, la ponencia propuesta por Miguel Ángel Ruiz Torres incide en la demanda del exotismo y la autenticidad por parte de determinados turistas (que, en ocasiones, dedican parte de su tiempo

a actividades de cooperación) interesados en tener experiencias espirituales relacionadas con supuestas prácticas originarias. Para satisfacer estas demandas, son invitados por grupos locales a formar parte de rituales espirituales, que incluyen ciertas dosis de escenificación y simulacro a fin de ajustarse a los estereotipos y deseos de los visitantes; que, como suele ser habitual en los viajes de autodesarrollo, no se identifican a sí mismos como turistas, atribuyéndose una posición moral superior frente a ellos; son turistas que no quieren ser turistas en una estrategia de distinción social claramente moralista.

Iñigo González de la Fuente y Hernán Salas Quintanal incluyen nuevos matices al debate de la autenticidad con la presentación de un estudio de caso. Se trata del análisis de Val'Quirico (Tlaxcala), espacio rural que alberga un conjunto arquitectónico que simula ser un pueblo toscano de estilo medieval. Se trata de un ejemplo de gran interés para repensar los procesos de transformación de las entidades locales, la configuración de espacios ficcionales al servicio de consumos turísticos superficiales y marcados por la estereotipia, así como la diversidad de las estrategias puestas al servicio de determinadas formas de desarrollo de áreas rurales.

Las interrelaciones entre turismo y religión son abordadas en otras de las ponencias presentadas en este simposio. Óscar Fernández Álvarez propone prestar atención a las interrelaciones entre el turismo religioso y otros elementos patrimoniales de carácter histórico, artístico y cultural en Castilla y León, donde se ha desarrollado un modelo de regulación para el patrimonio religioso de interés cultural.

La reflexión sobre los impactos del turismo en ámbitos urbanos se presenta en el contexto de este simposio con cuatro aportaciones que exploran diferentes perspectivas de este fenómeno poliédrico. Marta Latorre Catalán e Isabel Cutillas Fernández nos colocan en el contexto de la turismofobia como reacción social a los efectos negativos y excesos del turismo en determinados entornos urbanos. Incidiendo en que la categorización moral de turismo como una actividad deseable o no dependerá de variables como la relevancia del destino en el ámbito turístico internacional, la consolidación de la identidad local o el papel de determinados actores clave. Pablo Díaz Rodríguez y Raúl Travé Molero, a partir de los resultados de una encuesta a estudian-

tes y profesionales, nos incitan a repensar la conceptualización de la turismofobia, un término que probablemente ha sido sobreutilizado en determinados ámbitos mediáticos, dando lugar a la consolidación de determinados malentendidos y confusiones conceptuales, que se trasladan incluso a profesionales y gestores de destinos. A esto sumamos dos análisis de caso sobre las implicaciones de la turistificación de núcleos urbanos. El realizado por Fernando Magalhães en Lisboa, que analiza procesos de gentrificación, turismofobia, así como la transformación de autenticidades y tradiciones.

En síntesis, los trabajos presentados al simposio muestran, desde una perspectiva ibérica dominante, que es de donde proceden la mayoría de autores (as), temas y contextos etnográficos en observación antropológica, la importancia del análisis antropológico del turismo en sus contextos y diversidades. Al mismo tiempo, las comunicaciones demuestran la dinamicidad de un campo, el de la antropología del turismo y su capacidad de reflexión teórica para el avance de la teoría antropológica y de su aplicación a la interpretación, debate e intervención pública en los problemas socioculturales contemporáneos. Con todo, y aunque las propuestas de comunicación iniciales han sido realizadas en una situación global de pré-pandemia del coronavirus COVID-19, el simposio también servirá para abrir un debate sobre el presente y el futuro del turismo en cuanto actividad humana compleja que se ha ralentizado y parado con la pandemia.

Bibliografía

Andrews, Hazel; Laura Dixon y Takmitsu Jimura (eds.) (2019). *Tourism Ethnographies. Ethics, Methods, Application and Reflexivity*. London: Routledge.

Aramberri, Julio (2011). *Turismo de masas y modernidad. Un enfoque sociológico*. Madrid: CIS.

Ateljevic, Irena; Annette Pritchard y Nigel Morgan (ed.) (2007). *The Critical Turn in Tourism Studies. Innovative Research Methodologies*. Amsterdam: Elsevier.

Badot, Olivier; Christophe Carrier, Bernard Cova, Dominique Desjeux, Marc Filser (2009). «The Contribution of Ethnology to Research in Consumer and Shopper Behavior: Toward Ethnomarketing». *Recherche et Applications en Marketing* (English Edition) 24 (1): 93 – 112.

Barretto, M. (2005). «Turismo étnico y tradiciones inventadas», en A. Santana Talavera, & L. Prats (Eds.) *El encuentro entre el turismo y el patrimonio cultural: Concepciones teóricas y modelos de aplicación* (pp. 39-56). Fundación El Monte, Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español, Asociación Andaluza de Antropología.

Barretto, M. (2007). *Turismo y cultura. relaciones, contradicciones y expectativas*. online: Pasos Edita.

Boissevain, Jeremy (1986). *Tourism as anti-structure*. Amsterdam: Euromed Working Paper nº 43.

Chambers, Erve (2005). «Can the Anthropology of Tourism make us better travelers?». *National Association for the Practice of Anthropology Bulletin* 23 (1): 27-44.

Cohen, E. (1996). «A phenomenology of tourist experiences» en Y. Apostolopoulos; S. Leivadi y A. Yiannakis (Eds.), *The sociology of tourism. theoretical and empirical investigations* (pp. 90-111). London: Routledge.

Crick, M. (1996). «Representations of international tourism in the social sciences. sun, sex, sights, savings and servility», en Y. Apostolopoulos, S. Leivadi & A. Yiannakis (Eds.) *Sociology of tourism* (pp. 15-50). London: Routledge.

Faulkner, B., Moscardo, G. y Laws, E. (Eds.) (2000). *Tourism in the 21st century: Lessons from experience.* Londres: Continuum

Galani-Moutafi, Vasiliki (1999). «The Self and the Other. Traveler, Ethnographer, Tourist», *Annals of Tourism Research* 27 (1): 203-224.

Gimeno, J. C. y Monreal, P. (1999). *La controversia del desarrollo.* Barcelona: Catarata.

Graburn, N. (2001). «Secular ritual: A general theory of tourism», en V. Smith, y M. Brent (Eds.) *Host and guest revisited: Tourism issues of the 21st century* (pp. 42-50). Nueva York: Cognizant Communication Corporation.

Hernández, Javier, Pereiro Xerardo y Roque Pinto (2015). «Panorama de la Antropología del Turismo desde el Sur». *Pasos – Revista de Turismo e Património Cultural* 13 (2): 277-281.

Latour, Bruno y Woolgar, Stephen (1997). *Vida de laboratório. A construção científica dos factos científicos*. Rio de Janeiro: Relume – Dumará.

Lowenthal, D. (1998). *El pasado es un país extraño*. Madrid: Akal

MacCannell, D. (2003). *El turista. una nueva clase ociosa*. Barcelona: Melusina.

Marín Guardado, Gustavo (2015). «Turismo: espacios y culturas en transformación». *Desacatos* 47: 6-15.

Nash, Dennison (1996). *Anthropology of tourism*. Oxford: Pergamon.

Nogués Pedregal, Antonio Miguel (2009a). «Genealogía de la difícil relación entre antropología social y turismo», *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural* 7 (1): 43-56.

Nogués Pedregal, Antonio Miguel (2009b). «Ocio y tiempo festivo: del trabajo de sol a sol a la imperiosa necesidad de vacaciones», en Salvador Rodríguez Becerra y Clara Macías Sánchez (coord.). *El fin del campesinado. Transformaciones culturales de la sociedad rural andaluz en la segunda mitad del siglo XX*: 195-218. Sevilla: Junta de Andalucía.

Ordine, Nuccio (2015). *A utilidade do inútil*. Pontevedra: Kalandraka.

Pereiro, Xerardo y Paulo Mendes (coord.) (2005). *Textos de Antropologia Aplicada*. UTAD: Miranda do Douro.

Pereiro, Xerardo y Filipa Fernandes (2015). «Antropologia e turismo: dos trilhos, atores e espaços à genealogia da turistificação da Antropologia em Portugal», *Pasos – Revista de Turismo e Património Cultural* 13 (2): 333-346.

Pereiro, Xerardo y Filipa Fernandes (2018). «Antropologia e turismo. Teorias, métodos, praxis». La Laguna (Tenerife). Dis-

ponible en <http://www.pasosonline.org/en/collections/pasos-edits/151-numero-20-antropologia-e-turismo>

Pereiro, Xerardo y Gómez-Ullate, Martín (2019). «Pilgrimage Tourism and Cultural Route Team Ethnographies in the Iberian Peninsula: A Collaborative Study», en Hazel Andrews, Laura Dixon y Takamitsu Jimura (eds.), *Tourism Ethnographies Ethics, Methods, Application and Reflexivity*: 112-127. London: Routledge.

Phillmore, Jenny y Lisa Goodson (ed.) (2004). *Qualitative Research in Tourism. Ontologies, Epistemologies and Methodologies*. London: Routledge.

Pina Cabral, João de (2007). «El canon y la condición humana: Retos de la Antropología actual», en Carmelo Lisón Tolosana (ed.), *Introducción a la antropología social y cultural. Teoría, método y práctica*: 569-589. Madrid: Akal.

Santana, Agustín (1997). *Antropología y turismo. ¿Nuevas hordas, viejas culturas?* Barcelona: Ariel.

Selwiyn, Tom (2001). «Bosnia-Hercegovina, tourists, anthropologists». *Anthropology Today* 17 (5):1-2.

Simonicca, Alessandro (1997). *Antropologia del turismo. Strategie di ricercca e contesti etnografici*. Roma: La Nueva Italia Scientifica.

Slaughter, Sheila y Leslie, Larry L. (1997). *Academic capitalism: politics, policies and the entrepreneurial university*. Baltimore: Johns Hopkins.

Steil, Carlos Alberto (2006). «Antropologia do turismo. Comunidade e desterritorialização», en Elsa Peralta y Marta Anico (orgs.). *Património e Identidades. Ficções Contemporâneas*: 163-170. Oeiras: Celta Editora.

LOS RECURSOS TURÍSTICOS EN EL IMAGINARIO: METÁFORAS Y SIGNIFICADOS EN LAS POLÍTICAS DE MARCAS, PATRONES TERRITORIALES Y FIGURAS JURÍDICAS PATRIMONIALES

María José Romero-Ternero. Universidad de Sevilla,
mromero32@us.es

1. Introducción y metodología de análisis

La principal justificación de esta comunicación radica en las condiciones socio-turísticas y en la amplitud de relaciones socioculturales que se producen en un hábitat relativamente pequeño, como es el ejemplo de un municipio serrano andaluz, configuración territorial que aparece dentro de nuestra área de estudio denominada Zona Turística Sierra Morena. Nuestra revisión a esta figura territorial es por el fuerte componente de atención turística que presenta y por la variabilidad de redes profesionales e institucionales implicadas en este contexto, así como una enorme cuantificación de sus recursos turísticos. Todo ello da lugar a una identidad negociada para la promoción turística y a significados e imaginarios de la contemporaneidad. Esas redes basan sus relaciones en estrategias utilizando los recursos denominados turísticos. Son creadas, entre territorio, patrimonio y turismo desde perspectivas legales-jurídicas, económicas y ecológicas de forma fragmentaria. Es difícil obviar, por no decir casi imposible, toda la normativa relativa a nominaciones, inferidas por la existencia de patrones territoriales y figuras jurídicas patrimoniales institucionalizadas y que son utilizadas como recursos para el sistema turístico. En nuestro caso observamos el medio neorrural y sus recursos turísticos vinculados a una diversidad

tanto del medio físico como cultural, partiendo de la idea de que tal multiplicidad y polisemia de manifestaciones identitarias sobre ellos, está en línea con la perspectiva del desarrollo sustentable, los valores de la ética de la Organización Mundial del Turismo (OMT) junto con los objetivos del desarrollo del milenio (ODM) de la Organización de las Naciones Unidas (ONU). El material usado en esta comunicación son las marcas asignadas a los patrones territoriales y las figuras jurídicas creadas por instituciones y entidades con el fin de preservar la biodiversidad y la cultura, asociadas a recursos ubicados en la denominada 'Zona Turística Sierra Morena Sevillana'. Este material de estudio, por lo tanto, está reseñado por la observación directa de la práctica de realización de itinerarios culturales de trabajo de campo (Romero-Ternero, 2017), que materializa una intervención entre el quehacer del turismo y la dinamización ciudadana en el Parque Natural Sierra Norte de Sevilla y nace del método etnográfico. La producción de estas categorías de análisis y su productividad viene dada además por una matriz analítica y un estudio documental, donde se recoge la experiencia de crear fichas de inventarios de recursos turísticos, y su posterior descripción y análisis antropológico. Por ello, presentamos un contenido basado en recursos, espacios, fuentes y marcas de identificación cultural y territorial perteneciente a este estudio (Romero-Ternero, 2017):

- Marca Unesco
- Espacio Natural Protegido: LIC Y ZEPA. Red Natura 2000
- Marca «Parque Natural»: Marca Parque Natural de Andalucía (Sierra Norte de Sevilla).
- Marca «Geoparque»: Geoparque Sierra Norte de Sevilla
- Paisajes culturales de la Dehesa
- Monumentos Naturales
- Reserva de la Biosfera
- Europarc. La carta europea de turismo sostenible
- Marca Vía verde: Vía verde Sierra Norte de Sevilla
- Distinción Startlight «Sierra Norte de Sevilla»
- Sujetos, redes, y Webs institucionales globales y locales (ONU, Unesco, OMT, Prodetur, Consejería de Medio Ambiente y Ordenación del Territorio de Andalucía).

- Fichas de inventario de recursos turísticos.

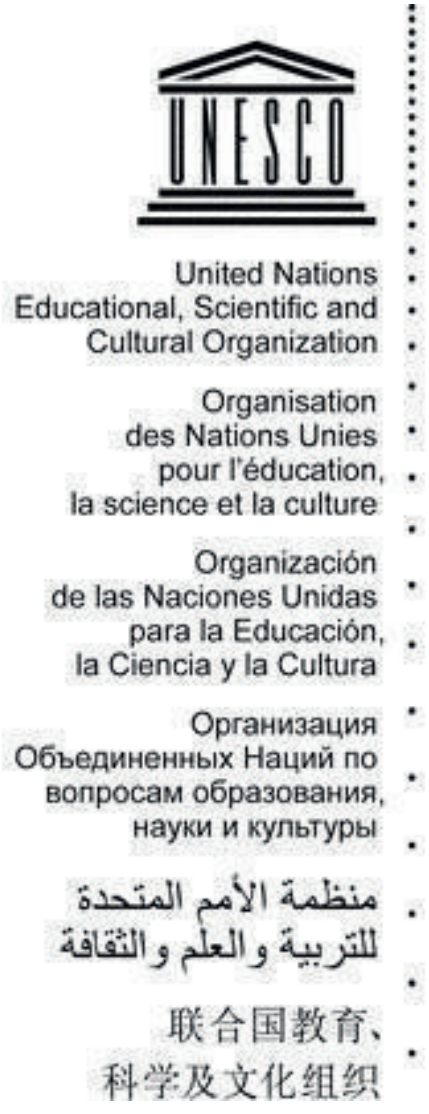
La comunicación se presenta en una etapa inicial de análisis y estudio sobre la poli(ética) del turismo y sus marcas, desde una visión antropológica. Tras este material la aplicación metodológica para esta comunicación ha sido indagar en las marcas de los recursos inventariados previamente. A través de ellas estudiamos el imaginario y las proyecciones sociales, cognitivas, afectivas y, sobre todo, cómo trascienden al campo turístico a través de las políticas y la organización social de valores. Ello forma parte de la reflexión y el resultado de observar el territorio, los recursos turísticos y los humanos vinculados al mismo. Se indaga en los objetivos que hay detrás de las políticas de marcas relacionadas con patrones territoriales y figuras jurídicas patrimoniales, que son los propios recursos turísticos, que perpetran en el imaginario, con metáforas y significados que producen relatos, narrativas y discursos sobre la identidad y el territorio, sin dejar de mirar lo global y lo local.

1.1. Hipótesis

Partimos de las siguientes cuestiones que proyectamos sobre las marcas de este estudio: (1) cuál es la escala y la tonalidad de problemas pertinentes entre CEMT (1999) y el SFPT; (2) la conformación de la sostenibilidad en el uso de los recursos turísticos; (3) rentabilidad, concomitancias, solapamiento y amplitud de relaciones en la delimitación de un territorio glocal. La hipótesis se basa en el hecho de que las marcas al ser sellos de identidad presentan relatos, narrativas y discursos míticos, a veces, sobre los otros, y además en algunas de ellas, se acentúan aún más la brecha entre el imaginario y la realidad. Cuando se confrontan crean una polisemia de manifestaciones identitarias sobre un territorio o hábitat donde se hace necesaria en estos tiempos una gestión con perspectiva glocal de los recursos, el patrimonio, los valores culturales, y específicamente sobre la forma de transmitir información para el turismo.

2. Metáforas y significados en las políticas de marcas, patrones territoriales y figuras jurídicas patrimoniales

Las políticas públicas y empresariales (económicas, culturales, medioambientales, turísticas) con enfoque sostenible, creadoras de marcas, distinciones o reconocimientos instauran una especie de retórica o sorites que hace que, generalmente, seamos incapaz de percibir en el tiempo un cambio real en la transmisión de valores insertos en su uso. Ante esta deliberación encontramos un razonamiento ilógico en la gestión de los recursos y/o bienes patrimoniales, debido al hallazgo de un carácter incompleto o deficiente entre sistemas de conocimientos profesionales de las instituciones que se ven inmersas en una polisemia de valores identitarios a través de sus marcas (municipal, provincial, autonómico, comarcal, o de la humanidad), y que en vez de aunar esfuerzos coherentes, suman vacíos éticos y unas realidades parciales inconexas entre sí. Se presenta una información tanto al turista, visitante como a la población de acogida, una información donde se incorpora unas identidades negociadas a las que se le atribuyen significados e imaginarios de la contemporaneidad. A continua-



ción, veremos el desarrollo y una reflexión de diferentes políticas de marcas sobre nuestro material de estudio.

2.1. Marca «Unesco»: el Templo. Transmisión de valores

Una observación a la marca UNESCO permite destacar que nos hallamos en presencia de una complejidad inherente a una de las organizaciones sociales modernas que tomó conciencia de la civilización humana, su riqueza o patrimonio material e inmaterial (Kirshenblatt Gimblett, 2004; Lévi-Strauss, 2008), su fragilidad y su diversidad cultural. Ahí está sin duda la función permanente de su logo, «el Templo», que cobija, cuida y conserva las acciones y fenómenos de los seres humanos, desde determinados valores e intereses. Es, por tanto, entre los estados miembros de la ONU, el centro sagrado de la organización y su símbolo más representativo para el imaginario colectivo. Por eso, de forma específica, a la primera marca que nos acercamos, es a la marca Unesco porque está presente en prácticamente la totalidad de los recursos observados. Por ejemplo, Marca «Geoparque»: Geoparque Sierra Norte de Sevilla; Reserva de la Biosfera; Destino Starlight; Dehesas de Sierra Morena o La Carta de Turismo Sostenible.

¿Qué significa en el imaginario colectivo –ya sea de destino u origen—poseer la marca Unesco sobre un recurso turístico que forma parte de un producto de mercado? Los recursos turísticos que son insertados en productos turísticos son, por regla general, a su vez materia prima que sirve para mover el motor económico local que canalizan imágenes predecesoras, discursos políticos, transformaciones socioculturales relacionadas con valores y hábitos de consumo en la actualidad. Consecuentemente, conlleva a buscar como meta el imaginario. Los valores que se insertan detrás de esta marca se cobijan bajo «un templo» (del imaginario), una metáfora que nos viene a decir todo aquello que podría relacionarse con un edificio de estas características que sella, da refugio a lo sagrado, a lo divino a lo más sublime en cuanto a valores éticos y las virtudes del ser humano. Por lo tanto, en comunión, recurso turístico, espacio y marca, devuelven productos

turísticos con dichos valores Unesco. Esto revela la necesidad de un uso ético de una marca que alberga tal bondad inyectada en el imaginario y en los significados impresos en los productos comerciales.

2.2. Espacio Natural Protegido: LIC Y ZEPA. Red Natura 2000

El sistema funcional del turismo se nutre de esta figura jurídica que se desarrolla a través de la Ley 42/2007, de 13 de diciembre, del Patrimonio Natural y de la Biodiversidad para mostrar este espacio a través de la marca Espacio Natural Protegido: LIC Y ZEPA. Red Natura 2000 como un espacio de consumo de naturaleza. Sabemos por fuentes que esta normativa regula una red ecológica europea de áreas de conservación de la biodiversidad. Consta de Zonas Especiales de Conservación (ZEC) establecidas de acuerdo con la Directiva Hábitat y de Zonas de Especial Protección para las Aves (ZEPA) designadas en virtud de la Directiva Aves por el correspondiente ministerio español. Este instrumento normativo, ¿se ajustaría a un modelo glocal y de consumo turístico sostenible?, puesto que, quizás, en la actualidad sería necesario regular su actuación desde una práctica en un contexto glocal y salvando el modelo cultural-natural (Santamarina Campos y Bodí Ramiro, 2013).

2.3. Marca de Producto Parque Natural de Andalucía ¿Tema de naturaleza o de cultura?

Esta marca Parque Natural de Andalucía nace a través de la Orden de 15 de diciembre de 2004, por la que se regula el Régimen Jurídico y el Procedimiento de Concesión de Licencia de Uso. Por un lado, su relato conduce al imaginario a creer y establecer criterios éticos junto con un desarrollo sostenible. En este sentido, está asociado y coligado al acuerdo establecido en la Cumbre de la Tierra de Río de Janeiro (1992) y a la Carta Europea de Turismo Sostenible (Europarc España, 2001). Ambas manifestaciones son nutrientes para el imaginario universal. Según fuentes lo sostenible atiende a un ecosistema en su conjunto, a lo natural y a lo cultural. A pesar de eso, su imagen obedece a políticas

locales de comercialización, orientada a obtener ventajas competitivas empresariales y al desarrollo (parcial no en su conjunto) económico de este espacio natural protegido. En la guía de identidad gráfica se señala que: «La marca Parque Natural de Andalucía es un distintivo de calidad que otorga la Consejería de Medio Ambiente y Ordenación del Territorio de la Junta de Andalucía a aquellos productos artesanales y naturales, así como servicios turísticos (alojamiento, restauración y turismo activo) que se elaboran o prestan en el interior de los Parques Naturales Andaluces y sus áreas de influencia socioeconómica.» No obstante, cabe decir que la marca es creada desde una estrategia de actuación no cruzada entre Administraciones. Su competencia, dada por Ley, la ostenta la Consejería correspondiente a Medio Ambiente en la Junta de Andalucía. No existe, en la realidad, una actuación conjunta, sostenible, sino fragmentada, entre consejerías (turismo, patrimonio y medio ambiente). En consecuencia, ante tal contexto la tendencia es a vaciar de contenido, con propensión a alejar, el valor inmaterial de los bienes culturales, la lógica cultural de la población local no estrictamente comercial que vive en ese territorio, desvinculando los valores éticos y culturales del ser humano desde la propia marca. A fin de cuentas, el papel de la marca producto Parque Natural de Andalucía es crear un significado y un lenguaje a través de estrategias de marketing que llegan a crear una gran metáfora de la propia realidad. Naomi Klein (Klein, 2001) es muy elocuente con este comentario, «el caimán metafórico se ha tragado la camisa real».



Guía de identidad gráfica Marca Parque Natural de Andalucía. Fuente: Junta de Andalucía

2.4. Marca «Geoparque» Sierra Norte de Sevilla ¿Tema de naturaleza o de cultura?

Los geoparques, según Ley 42/2007, de 13 de diciembre, del Patrimonio Natural y de la Biodiversidad, son territorios delimitados que presentan formas geológicas únicas, de especial importancia científica, singularidad o belleza y que son representativos de la historia evolutiva geológica y de los eventos y procesos que las han formado. También lugares que destacan por sus valores arqueológicos, ecológicos o culturales relacionados con la gea o conjunto del reino inorgánico de un país o región. Si analizamos la marca producto Parque Natural de Andalucía como una figura creada e instrumentada localmente, ahora hacemos hincapié en la marca Geoparque Sierra Norte de Sevilla, como una figura de protección del territorio con proyección global e instrumentada internacionalmente. Estamos observando como este espacio natural protegido, a través de sus marcas, junto con sus recursos, inclusive su población, se ve afectado e inmerso en nuevas funciones de la ruralidad, entre ellas la atribución turística. Esto es una respuesta a las nuevas necesidades del mercado global que redefine la lógica de la economía local, resignifican la cultura y construyen nuevos estándares por medio de regulaciones, normativas, declaraciones, etc., como es el caso de la marca Geoparque Sierra Norte de Sevilla «que presenta un patrimonio geológico notable y que lleva a cabo un proyecto de desarrollo basado en su promoción turística.» (IGME). Tanto es así que comienzan a crearse relaciones culturales entre categorías, por ejemplo, gastronomía y geología (Llurdes i Coit, 2016). La marca Geoparque resulta una herramienta simbólica de empoderación y orgullo de pertenencia al territorio y a la identidad socioespacial ya que esta dinámica de creación de marcas territoriales plantea formatos de presentación del patrimonio cultural a nivel local, es decir, no sólo ya para los turistas y visitantes, sino también para sus ciudadanos. Este es el caso, por ejemplo, de la Semana de los Geoparques Europeo: Geoparque Sierra Norte de Sevilla. No obstante, ¿qué ocurre asimismo paralelamente a nivel práctico? En este sentido reflexionamos en la conjugación glocal sobre cómo la creación de esta marca permite que el territorio se convierta, además, para la demanda turística en un producto «diferenciador» y en un escenario para el Geoturismo y cual-

quier otra actividad que se complemente con el entorno del espacio natural protegido. Esto crea un conflicto igualmente porque seguimos teniendo en mente que se trata de un espacio que no admite gran capacidad de carga turística. En este apartado señalamos, aunque del mismo modo sirve para otros, que lo importante a reseñar es el modelo turístico, más que las tipologías del turismo.



Marca Geoparque mundial de la Unesco. Sierra Norte de Sevilla. Fuente: Junta de Andalucía

2.5. Paisajes culturales de la Dehesa

Nuestra problemática con esta figura gira en torno a la imaginería posmoderna del paisaje cultural de la dehesa como objeto de consumo turístico contemporáneo. La introspección que realizamos sobre el alcance de los paisajes culturales en el medio sugiere definitivamente un posible estudio sobre una mayor participación entre sectores socioeconómicos tradicionales (agricultura, ganadería, cultivo y explotación de las dehesas, bosques o montes) y el turismo para encontrar un equilibrio dentro de los sistemas culturales. En 1992, la Convención del Patrimonio Mundial se convirtió en el primer instrumento jurídico internacional para reconocer y proteger los paisajes culturales (Unesco). En el contexto internacional, el análisis de las recomendaciones en materia de paisaje cultural, propuestas por instituciones como el Consejo de Europa o la Unesco se considera fundamental porque existe la necesidad de profundizar en su conocimiento así como en el

avance de criterios con el fin de analizarlo, protegerlo, e intervenir en su uso y conservación, con la idea de llevar a cabo políticas integrales y coordinadas que fomenten la sensibilización entre las personas que lo habitan y lo consumen. En el resultado de nuestro estudio hemos incorporado desde el registro de paisajes de interés cultural de Andalucía (R-PICA)[8] tres demarcaciones de la Sierra Morena Sevillana para comprender nuestro contexto y sus posibles transformaciones ecológicas y culturales. Sobre todo, en lo que se refiere a la cultura del agua, la minería y el aprovechamiento de los recursos naturales (IAPH y ADIT-Sierra Morena[9], Revista IAPH). Los registros de paisajes de interés cultural de Andalucía recogidos en este estudio son: la Demarcación Paisajística: 26, Sierra Morena de Sevilla: Cerro del Hierro (San Nicolás del Puerto y Constantina, Sevilla). (IAPH), la Demarcación Paisajística: 26, Sierra Morena de Sevilla: Cazalla de la Sierra (Sevilla) y la demarcación Paisajística: 26, Sierra Morena de Sevilla: Constantina (Sevilla). En materia de turismo, por lo general, supondría una herramienta para ofrecer y enseñar tanto a ciudadanos como a turistas y visitantes apreciar los valores locales, ambientales y patrimoniales de un lugar único mostrándose la biodiversidad, y sobre todo porque esta herramienta sirve para crear espacios en los que se sepan gestionar tanto la relación con los ciudadanos como con los turistas.

2.6. Monumentos naturales: cascadas del Huéznar y Cerro del Hierro

La definición de Monumentos Naturales, según la Ley 42/2007, de 13 de diciembre, del Patrimonio Natural y de la Biodiversidad se enuncia en su Art. 34.1. Los monumentos naturales recogidos son el complejo kárstico y la mina de El Cerro del Hierro y el Monumento natural

8 El Registro de Paisajes de Interés Cultural de Andalucía (R-PICA) es un cuerpo de datos homogéneo y normalizado que recoge una completa y diversa información sobre áreas territoriales que han sido seleccionadas por ser depositarias de valores patrimoniales, culturales e históricos, que han participado y son testigos actuales de su formación como un paisaje cultural reconocible y significativo de Andalucía. Registro de paisajes de interés cultural de Andalucía. Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico. Junta de Andalucía

9 Promotor, dinamizador e impulsor del Programa de Turismo Sostenible en línea con la Estrategia de Turismo Sostenible de Andalucía (2008-2011).

Cascadas del Huéznar. Ambos, presentan discursos míticos en cuanto a paisajes idílicos y atributos esencialistas. El imaginario es un contenedor, una fuente de alimentación de los diferentes discursos, donde las metáforas y los significados tienen una importante complicidad en su producción en cuanto a creencias, imágenes y valores sobre estos bienes naturales convertidos en recursos turísticos. Deviene una meta a alcanzar por todos. La fijación de los lugareños está presente en los monumentos naturales y en las diversas figuras internacionales de protección, conservación y medidas de sostenibilidad, para vender sus atractivos. Pero también existe un conflicto en el territorio por la competencia de atribución de la propiedad de los recursos con esos estándares de calidad global pero que presentan singularidad y autenticidad local.

2.7. Reserva de la Biosfera

Otro reclamo turístico es la declaración de las Dehesas de Sierra Morena como Reserva de la Biosfera (2002). Esta como ámbito patrimonial y marca Unesco, es un recurso comercial y una figura conceptualizada en el seno del Programa Hombre y Biosfera (MaB, en su acrónimo inglés) de la UNESCO. En la actualidad, este término Reserva de la Biosfera juega un papel fundamental, tanto por el desarrollo de un turismo sostenible, como por comprender el imaginario colectivo en relación con el reconocimiento de beneficios y su conexión con la experiencia turística: guías locales, turistas, marcas territoriales, actividades locales. Nuestra perspectiva sigue mirando al entramado social alrededor de las marcas, el territorio, el patrimonio y el turismo. ¿Qué supone este reconocimiento de Reserva de la Biosfera en un medio de transformación rural? El cambio de uso y tenencia de la tierra, la ocupación de la población local, las pautas de consumo turístico, la aparición de nuevas actividades. En cuanto a sus características vienen definidas en La Ley 42/2007, de 13 de diciembre, del Patrimonio Natural y de la Biodiversidad Art.70 y éstas deben respetar las directrices y normas aplicables de la UNESCO y contar, como mínimo, con: a) Una ordenación espacial integrada (LIC, ZEC, ZEPA), b) Unas estrategias específicas de evolución hacia los objetivos señalados, con su correspondiente programa de actuación y un sistema de indicadores

adaptado al establecido por el Comité MaB Español, que permita valorar el grado de cumplimiento de los objetivos del Programa MaB y c) Un órgano de gestión responsable del desarrollo de las estrategias, líneas de acción y programas y otro de participación pública, en el que estén representados todos los actores sociales de la reserva.

2.8. Espacio natural protegido y Europarc -España. La carta europea de turismo sostenible

Una de las maneras de comprender un Espacio Natural Protegido como recurso turístico es entender que la OMT (1974) juega un papel incuestionable en la planificación y dirección del turismo con el fin de contribuir a un turismo global sostenible, ¿a un turismo glocal?, donde el conocimiento y la innovación formen parte de un turismo más responsable y competitivo, conforme al Código Ético Mundial para el Turismo y los propósitos y principios de las Naciones Unidas, pero sería cuestión de tener en cuenta análisis dialógicos y transdisciplinares. Analizamos, en el caso andaluz, el Parque Natural Sierra Norte de Sevilla. Preocupados por una situación de sostenibilidad en este espacio protegido, hemos tenido en cuenta igualmente el discurso de la Carta Europea de Turismo Sostenible que alienta asimismo el imaginario del Parque como recurso turístico. La Carta Europea de Turismo Sostenible en Espacios Naturales Protegidos (CETS) es una iniciativa de la Federación EUROPARC, otra organización global implicada con lo local. Según la fuente de datos de la Junta de Andalucía[10] es el principal foro profesional donde se discuten y elaboran propuestas para la mejora de estos espacios.

2.9. Marca «Vía Verde» Sierra Norte de Sevilla ¿Tema de naturaleza o de cultura?

Las vías verdes son antiguos trazados ferroviarios en desuso, recuperados y reutilizados como itinerarios no motorizados para la práctica de un turismo activo y sostenible: caminar, pedalear en bicicleta, patinar o cualquier otro medio no contaminante, colaborando de esta

10 En la actualidad (27.11.2020) Consejería de Agricultura, Ganadería, Pesca y Desarrollo Sostenible. https://www.juntadeandalucia.es/organismos.html

manera a la movilidad sostenible y a la conservación del medio ambiente, fomentando una vida sana en los ciudadanos, a la vez que la recuperación del patrimonio ferroviario y el desarrollo local. La sociedad instrumental de la Diputación de Sevilla para la promoción del desarrollo económico y del turismo en la provincia (Prodetur), promociona la marca Vías verdes de la provincia de Sevilla como producto turístico para «disfrutar paseando, pedaleando, o a lomos de un caballo rodeado de Naturaleza en estado puro y con una atractiva oferta de servicios.» (Prodetur.es, Web, s/p [2017;2020]). La Vía Verde de la Sierra Norte de Sevilla es una de ellas.

El discurso particular sobre la vía verde en este tramo de sierra se asienta en la fortaleza que presenta como vía de acceso desde la línea ferroviaria C3 – tren de cercanías, el tren sale de la estación Sevilla Santa Justa y llega a la estación de Cazalla-Constantina (enclave dentro del Parque). Aquí es donde se inicia la ruta por la vía verde, principal vía de acceso no motorizado al Parque Natural de la Sierra Norte asociado al Cicloturismo. Este hecho cumple igualmente con las actuaciones de la Estrategia de Paisaje de Andalucía (EPA) por un lado: «Cualificar los paisajes asociados a actividades productivas […] Línea Estratégica 42. Paisajes y Actividades turísticas» y, por otro lado «Infraestructuras […] Línea Estratégica 5.1. Infraestructuras de Transporte. Vías verdes de Andalucía. Vías de ferrocarril sin uso. […] Para facilitar el acceso no contaminante de los ciudadanos a las Vías Verdes, se ha desarrollado un proyecto piloto de intermodalidad sostenible «Tren + Vía Verde», en la Vía Verde de la Sierra Norte de Sevilla, difundiendo esta iniciativa entre la ciudadanía.» (Primera Evaluación de la Estrategia de Paisaje de Andalucía 2012-2014:184). Es una marca que se acerca de manera inequivoca a una tipologia turística de naturaleza. Por regla general, la naturaleza, el turismo activo y el deporte, suelen ser productos turísticos altamente desvinculados de lo cultural en el contexto comercial.

2.10. Distinción «Starlight». Sierra Morena, «donde el cielo y la tierra se encuentran»

Una de las dificultades encontrada tras el fenómeno de Distinción «Starlight» es que el propio reconocimiento junto con la marca Unesco, proyecta una tesitura de la relación global y local, creando vínculos locales con un entorno lejano, que identifica, con su autoridad, lo reconocido, con más valor, de un territorio frente a otro: ¿se apremia la generalización comparable frente a lo no comparable? ¿un detrimento de valores territoriales autóctonos y tradicionales singulares? Un camino de intangibilidad que nos lleva a pensar en una cultura construida ya no solo por los valores, de cambio y uso, sino por la producción del valor de cambio simbólico, «como producción de la misma cosa y en el mismo movimiento que la producción de bienes materiales y de valor de cambio económico.» (Baudrillard, citado en Sahlins, 1997:166). Es decir, lo que subyace es la intensificación de la práctica de valores Unesco para ampliar notoriedad. Las realizaciones lingüísticas – notoriedad y autoridad - convertidas en metáforas, hace que, la mayor parte de los bienes patrimoniales y recursos establezcan unas correlaciones entre el uso de la marca Unesco, los significados metafóricos, la ética a la que obedece, el resultado que se obtiene, las formas, los medios utilizados en el desarrollo del turismo, así como la performance aplicada dentro del marco del CEMT. ¿Es la base de una actitud ética, corresponsable y moral de una sociedad? Por ejemplo, la prevención de la contaminación lumínica en la sierra. ¿O son las exigencias del mercado las que promueven notoriedad en pro de beneficios económicos?



Material promocional: Sierra Morena, paraíso astronómico. Colección de la autora.

3. Resultados

La realidad nos muestra una proyección compleja en un territorio desprovisto, de forma general, de una organización glocal para llevar a cabo la construcción de un imaginario a través de las marcas con significados endógenos reales, actuales, y su puesta en relación con el turismo para transmitir información que vehicule unos valores y una ética (CEMT). Las políticas de desarrollo de ONU, Unesco, OMT, Prodetur, Consejería de la Junta de Andalucía están centradas en un marketing [in]sostenible. Las políticas globales y locales que se aplican en este territorio presentan una intervención in situ escasa sobre los patrones territoriales analizados y las figuras jurídicas patrimoniales. Existen organizaciones no lucrativas (por ejemplo, Almas de Hierro, para dar a conocer el Cerro del Hierro, como bien etnológico) que sí actúan en línea con la perspectiva de transmitir conocimientos étnicos, no obstante, están más orientadas a la propia población local, que a los propios turistas y visitantes. Además, no po-

demos olvidar que la población no puede influir o alterar demasiado el entorno por su valor singular y ecológico. En cambio, este tipo de marcas incitan a la productividad turística y al desarrollo del Territorio sin planificación y gobernanza, en un escenario, por regla general, de no cooperación por falta de medios o herramientas culturales. Los resultados revelan la necesidad de fomentar una mayor integración y equilibrio, ante el binomio realidad-ficción, en el uso de las marcas con valores identitarios proyectado en los recursos turísticos por su relación metafórica o mítica en el significado transmitido. Si nos remitimos a la pregunta (1)[11] de nuestra hipótesis se hace necesario trabajar con una proyección a escala glocal de fenómenos culturales y con un enfoque antropológico y transdisciplinar si queremos ir más allá del ámbito teórico de la aplicación de los diez principios éticos del turismo. Asimismo, las identidades de marcas derivan tanto de la cultura local como global, y de políticas de diversa índole (turísticas, medioambientales, derechos universales) y dentro del entramado turístico, todas las marcas analizadas, «Unesco, Vía Verde, Monumento Natural…», presentan la influencia de su asociación entre el imaginario y la intención del comportamiento de compra de turistas potenciales y su impacto para el hábitat o territorio glocal sea en el sentido que sea. Esto habría que valorarlo y estudiarlo, y por supuesto integrarlo y equilibrarlo por medio de la gobernanza. Es por tanto, diverso, contextual, averiguar sobre el trasfondo de la rentabilidad cultural y la bondad de un problema de valores éticos en el turismo, porque no es lo mismo no tener un producto por falta o escasez de materia prima, o por ser más o menos lo esperado, y no ofrecérselo al visitante o al turista, que mandar «a joderse a los turistas» (Nadal, 2020, Webgrafía) y considerarlos unos bastardos porque los turistas empiezan a no ser bien recibidos en un destino cualesquiera, siendo sintomático del descontrol y la mala praxis ético-profesional, incluidos están las líneas de bajo coste, hoteles, operadores turísticos, agentes de viajes y un cúmulo casi inconmensurable de actores sociales, tanto de «la región de origen, de tránsito y de destino» (Leiper, 1979). Estamos ante uno de los problemas socio-contemporáneos culturales. Sin embargo, desde la

11 Cuál es la escala y la tonalidad de problemas pertinentes entre el Código Ético Mundial para el Turismo CEMT (1999) y el sistema funcional del proceso turístico.

teoría y el discurso, hay convergencia por esa búsqueda de estándares de calidad en la comercialización, para seguir directrices, criterios y valores éticos. En cuanto a (2) la conformación de la sostenibilidad en el uso de los recursos turísticos, los analizados en la Zona Turística Sierra Morena Sevillana penetran en el imaginario con palabras que infieren principios y conclusiones acerca de ser sostenible, de cuidar la biodiversidad y los bienes patrimoniales y un sinfín de bondades: lugar de ocio y tranquilidad; gastronomía local; joya geológica; paisaje idílico, frescor, fauna, bosque, etc. Es consecuente, sin embargo, la gestión infértil acaecida sobre la sostenibilidad, por la inexistencia de fórmulas integrales y la discrepancia en relación al uso de los recursos (etnológicos; turísticos) entre diferentes sujetos institucionales; existen conflictos entre objetivos económicos y ecológicos, así como un elevado desconocimiento de los propios recursos en las políticas de desarrollo. Son más conocidos por sus propias marcas, que, por su contexto cultural, por identidad local, o por fuentes de información proveniente de métodos científicos. Es necesario esclarecer el modelo sostenible empleado en las políticas de marcas en atención a las prácticas y a su aplicabilidad. Está presente la idea de que «los destinos no son otra cosa que mezclas de lugares diferentes entre sí con diferentes productos y diferentes causahabientes cuyos intereses y expectativas tienen difícil reconciliación» (Aramberri, 2011). La regla general, que se observa, es la inexistencia de una gestión en valores glocales. En la práctica, esos recursos (turísticos) adolecen de ser gestionados con virtuosidad y sostenibilidad, puesto que no son tenidos en cuenta otros factores culturales locales, tales como, por ejemplo, la geografía humana, o el tamaño del propio territorio (municipio) sin modificación sustancial de los ingredientes sociales, económicos, políticos y/o administrativos, junto con una fragmentación en la planificación y la gobernanza turística, patrimonial, medioambiental, local y global. Por último, (3)[12] en todo este sentido, señalamos que, en la actualidad, un destino turístico sostenible, no sólo compite gracias a su sentido de explotar recursos e infraestructuras, sino también, a un fuerte sentido de saber transmitir valores y contribuir con un espacio discursivo y dinámico en su más alto sentido cultural. La propia identidad. Un ejemplo claro en nuestro

12 Rentabilidad, concomitancias, solapamiento y amplitud de relaciones en la delimitación de un territorio glocal.

estudio es El Cerro del Hierro, un recurso al cual se le ha otorgado dos marcas o sellos distintivos de calidad y sostenibilidad, uno el de Monumento Natural por la Junta de Andalucía, y otro Reserva de la Biosfera por la Unesco. En este ejemplo observamos la presencia de diferentes lógicas. La de sus habitantes, y la de la imagen de marca por parte de otros actores. Esto está relacionado con la amplitud de relaciones en la delimitación de un territorio glocal. Aunque, desde el punto de vista de la geografía humana, observamos una fuerte inmigración hacia lugares más activos y desarrollados, sí que es verdad que los usos del territorio estudiado están relacionados con la ciudad y están mediatizado por los neorrurales que apoyan las marcas con nuevas construcciones para el imaginario y con nuevos estilos de relacionarse con el medio natural. Y del mismo modo que se habían creado las marcas: calidad turística, parque natural, geoparque, reserva starlight, espacio natural protegido, paisajes culturales, vía verde, etc., el hábitat se configuraba con pequeñas y nuevas dinámicas y estrategias empresariales: *Ciclo Bar La bicicleta Roja*[13], *Turnature*[14], *Dark Sky Advisors Astroturismo* (en relación con destinos turísticos *Starlight*), *Natures* (empresa colaboradora de la Red de Espacios Naturales Protegidos de Andalucía), *Casa rural Valdevacas, rutas nordic walking*, etc. A pesar de presentar un escenario rico en relaciones, con nueva entrada de actores y dinamizadores del territorio, no existe transferencia de conocimientos científicos de estudios sobre el mismo, ni una especial participación con la administración desde el punto de vista de la planificación y gestión, de igual manera, de un nuevo territorio con proyección glocal.

4. Discusión

El imaginario es un contenedor, una fuente de alimentación de los diferentes discursos, donde las metáforas y los significados tienen una importante complicidad en su creación en cuanto a creencias, imá-

13 Ciclo Bar La Bicicleta Roja. Área recreativa «El Venero» a 50 metros de la Vía Verde. Fecha. 2017;2020.

14 http://www.turnature.es/. Nº Registro TA/SE/00089. Turismo de Andalucía. Pol. Industrial Los Manantiales II. Avda. María del Monte, 29. Local 6. Cazalla de la Sierra. 41370. Sevilla

genes y valores. En el turismo, se convierte en una meta a alcanzar. Nuestra perspectiva transita en la gestión de los inconvenientes y el entramado social alrededor de las marcas, el territorio, el patrimonio y el turismo, para beneficio de los recursos implicados, salvando el modelo cultural-natural (Santamarina Campos y Bodí Ramiro, 2013). Sin embargo, la pregunta que nos hacemos es, si la OMT, con su papel incuestionable, contribuye y se ha desplazado al paradigma de la glocalidad, junto con la sostenibilidad y conforme al Código Ético Mundial para el Turismo y los propósitos y principios de las Naciones Unidas. Pensamos que sería cuestión de tener en cuenta análisis dialógicos y transdisciplinares para salvar tales entresijos. ¿Existe un abuso de notoriedad, están preparadas las áreas locales para esa proyección global y absorber esa notoriedad? ¿están unidas las diferentes lógicas, la cultural, en el sentido antropológico, la patrimonial (apropiaciones, identidad y territorio) y la lógica económica del turismo? Para empezar, estudiar la influencia de la cuenta satélite del turismo, que interpela únicamente a lo económico. ¿Qué hacemos con los impactos, la pobreza,…? «La ética es fundamental tanto en la vida cotidiana como en la actividad turística, si se pretende que el turismo se desarrolle de un modo sostenible basado en el respeto mutuo» (Palabras de apertura, Excma. Sra. María Isabel Salvador Crespo, Ministra de Turismo de Ecuador, 2006). Las instituciones nos enseñan a través de todas estas marcas un saber-hacer en el cual radica la clave de la honestidad de los actos humanos. Una ética que se manifiesta en una serie de principios con componentes económicos, sociales, culturales y medio ambientales que no termina de creerse para ciertos contextos. Un claro ejemplo de ello es la OMT que nos enseña nociones sobre el sistema turístico donde asume en su saber-hacer, el CEMT. Permite calificar los actos humanos como aceptables o inaceptables, en relación a un conjunto de normas que regulan la conducta humana en la práctica de la actividad turística. Asimismo, el discurso del turismo suele alimentar mitos, entre ellos las bondades climáticas y la necesidad de buscar un vergel o paraíso cercano al tiempo de la antiestructura (Boissevain, 1986), el imaginario de las marcas sobre la Sierra Morena Sevillana trata de un lugar abundante de recursos y visitable, cuando en realidad tiene escollos, y picos fríos de temperatura, y una gran disonancia cultural. Por ejemplo, la mayoría de las categorías patrimoniales etnológicas

que producen apropiaciones y relatos del territorio están extinguidas y en el olvido.

Bibliografía

Aramberri, J. (2011). *Turismo de masas y modernidad: un enfoque sociológico*. Madrid, SPAIN: CIS - Centro de Investigaciones Sociológicas.

Boissevain, Jeremy (1986). *Tourism as anti-structure*. Amsterdam: Euromed Working Paper nº 43.

Fernández Fernández, E. *et. alt*. (2011). «Criterios, Proyectos y Actuaciones. Conocer y valorar el patrimonio cultural de Sierra Morena: un proyecto del IAPH y ADIT-Sierra Morena», *Revista Ph • Instituto Andaluz Del Patrimonio Histórico*, No 79, 72–83.

Hernández-Ramírez, J. (2006). «Producción de singularidades y mercado global. El estudio antropológico del turismo», *Boletín Antropológico*, 24(66), 21–50.

Hultsman, J. (1995). «Just Tourism. An Ethical Framework», *Annals of Tourism Research*, 22(3), 553–567.

Kirshenblatt Gimblett, B. (2004). «Intangible Heritage as Metacultural Production». *Museum International*, 56(1–2), 52–65.

Klein, N. (2001). *No logo: el poder de las marcas*. Barcelona: Paidós.

Llurdes i Coit, J. C. (2016). «La dimensió cultural i gastronòmica dels geoparcs. El cas del Geoparc de la Catalunya Central», en Departament de Geografia (Ed.), *III Congrés Internacional de Turisme. Gastronomia i enoturisme, valors clau per la dinamització de la destinació turística.* Universitat Autònoma de Barcelona, Servei de Publicacions.

Organización Mundial del Turismo OMT. (2001). *Código Ético Mundial para el Turismo*.

Organización Mundial del Turismo OMT. (1995). *Carta del Turismo sostenible*. UNWTO Declarations, 21(15), 1–6. https://doi.org/ World Tourism Organization

Pereiro, X. (2020). «Antropología del turismo: ¿para qué? ¿y para quién? Crítica de la razón turística» *Disparidades. Revista de Antropología*, 75(1), 1–5. https://doi.org/10.3989/dra.2020.001b

Pereiro, Xerardo y Filipa Fernandes 2018. «Antropologia e turismo. Teorias, métodos, praxis» La Laguna (Tenerife): PASOS. Disponible en <http://www.pasosonline.org/en/collections/pasos-edits/151-numero-20-antropologia-e-turismo>

Romero Ternero, M.J. (2018). «El turismo frente a transformaciones culturales. Patrimonio y museos etnológicos», *XI Jornadas de Investigación en Turismo. Turismo y Patrimonio*. Facultad de Turismo y Finanzas. Universidad de Sevilla. 04-05/10/2018.

Romero Ternero, M.J. (2017). *Turismo y patrimonio etnológico aplicación dialógica al caso de procesos sobre dinamización ciudadana*. [Tesis doctoral].

Sahlins, M. (1997). *Cultura y razón práctica: contra el utilitarismo en la teoría antropológica* (2a ed.). Barcelona: Gedisa.

Santamarina Campos, B. y Bodí Ramiro, J. (2013). «Lugares rurales versus espacios naturalizados. Conocimientos y reconocimientos en las lógicas patrimoniales de las áreas protegidas», *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana*, 8(1), 111–138. https://doi.org/10.11156/aibr.080105

Santana Talavera, A. (1997). *Antropología y turismo: ¿Nuevas hordas, viejas culturas?* Barcelona: Ariel.

Webgrafía

El blog de viajes, por Paco Nadal © EDICIONES EL PAÍS, S.L. Nueve lugares que odian a los turistas. https://elpais.com/elpais/2017/06/01/paco_nadal/1496315476_605835.html. Fecha post: 02.06.17 Fecha de consulta: 30.03.20/25.11.20

Guía temática profesional cicloturismo. Andalucía. Fecha consulta: 25.11.2020

http://www.juntadeandalucia.es/turismoydeporte/publicaciones/143531124.pdf

TURISMO, AUTÊNTICIDADE E GENTRIFICAÇÃO NO CENTRO HISTÓRICO DE LISBOA: UMA ANÁLISE ANTROPOLÓGICA

Fernando Magalhães. CRIA- Centro em Rede de Investigação em Antropologia (ISCTE-IUL) / CIEQV – Centro de Investigação em Qualidade de Vida - Escola Superior de Educação e de Ciências Sociais / Instituto Politécnico de Leiria, fernando.magalhaes@ipleiria.pt

1. Introdução

De acordo com os dados do Turismo de Portugal (2020), Portugal foi visitado, em 2019, por cerca de 28 milhões de turistas. (https://travel-bi.turismodeportugal.pt/pt-pt/Documents/Turismo%20em%20Portugal/turismo-em-numeros-dezembro-2019.pdf), sendo que mais de 8 milhões deles visitaram a região de Lisboa e Vale do Tejo. A cidade de Lisboa e o eu Centro Histórico (CHL), em particular, constituem o epicentro deste fenómeno turístico. Se por um lado, este número de turistas, quase 16 vezes superior à população residente na cidade (cerca de 530 mil habitantes), tem contribuído para a regeneração da sua área histórica, por outro, parece começar a emergir alguma conflitualidade entre residentes e turistas. Neste sentido, termos como gentrificação, turismofobia, autenticidade ou tradição, entram crescentemente no discurso do senso comum português, invadindo todas as esferas da sociedade, desde a política, a económica ou a social, entre outras. Turistas e gente mais ou menos famosa, que decidiu viver e frequentar a capital portuguesa, são acusados de serem responsáveis pelo aumento exponencial dos preços das habitações e consequente expulsão dos residentes mais antigos, dos bairros históricos. Trata-se

de uma população envelhecida, na maioria das vezes detentora de baixos rendimentos, que não lhes permite suportar o preço cada vez mais elevado das habitações.

Partindo destas ideias, pretendemos refletir sobre os conceitos de gentrificação, turismofobia, autenticidade ou tradição, no contexto turístico, atual, do centro histórico de Lisboa. É nossa intenção contribuir para uma reflexão em torno do turismo cultural enquanto lugar de encontros e de desencontros entre visitantes e visitados, num processo em que se deve refletir sobre as consequências tanto positivas, como negativas do aumento exponencial do turismo.

Desconstruindo e refletindo sobre esses conceitos, pretendemos discutir o papel do turismo, quando gerido de forma responsável e sustentável, não como agente predador, mas sim enquanto produtor ativo de bem-estar socioeconómico e cultural tanto para os habitantes do Centro Histórico de Lisboa, como para quem o visita. Neste processo, o mediador, ou seja, os habitantes locais devem ser empoderados através de uma equipa multidisciplinar de agentes sociais, de forma a construírem pontes com os diferentes indivíduos que acorrem ou vivem no CHL, diariamente.

2. Visitantes e visitados em Lisboa: desconstruindo os conceitos de turismofobia, gentrificação, tradição e autenticidade

Nos últimos anos, a cidade de Lisboa, e o seu centro histórico em particular, têm despertado cada vez mais interesse não só nos turistas nacionais e estrangeiros, mas também em algumas figuras internacionalmente reconhecidas, e/ou, com elevado poder de compra, provenientes de países como o Brasil, França ou China, entre outros. Nomes mediáticos como Mónica Belluci, atriz italiana, John Malkovich, Eric Cantona e Michael Fassbender adquiriram habitação na zona histórica de Lisboa, em particular numa das suas freguesias mais centrais, Santa Maria Maior. Como demos conta em artigo publicado em 2017, na RITUR, Revista Iberoamericana de Turismo, estes indivíduos fazem as manchetes de jornais, tais como Monica Bellucci compra casa em

Lisboa, era o título de uma notícia veiculada pelo jornal Diário de Notícias, edição de 12 de setembro de 2016. Da mesma forma, a revista Sábado, edição de 12 de maio de 2017, noticiava que Michael Fassbender comprou casa em Lisboa» Magalhães, Fernando (2017: 124).

Contudo, para além da franja da população mais abastada ter vindo a descobrir o património cultural e monumental do CHL, também cada vez mais turistas acorrem a este centro histórico, em busca de novas experiências culturais. No estudo que desenvolvemos em 2017, citado no parágrafo anterior, observámos que a região onde se situa a capital portuguesa, região de Lisboa e Vale do Tejo, já concentrava cerca de seis milhões de turistas. Em apenas dois anos, o número de visitantes aumentou em mais de dois milhões.

Neste sentido, as instituições e organizações nacionais e internacionais, têm publicado dados que evidenciam o crescimento exponencial do turismo em Lisboa, apresentando cifras que a colocam entre as capitais de topo na Europa, em termos do aumento de fluxo turístico. Nomeada como um dos melhores destinos turísticos europeu do ano de 2018 (https://www.europeanbestdestinations.com/european-best-destinations-2018/), o Mastercard Destination Cities Index 2019, revela que Lisboa foi a quarta cidade europeia com o maior crescimento do número de turistas, entre 2009 e 2019. Neste último ano, posicionou-se no 36º lugar mundial e no 17º lugar europeu, com 5,2 milhões de turistas estrangeiros, aos quais se somam mais cerca de 3 milhões de turistas nacionais. Turismo de Portugal, 2020. (https://travelbi.turismodeportugal.pt/pt-pt/Documents/Turismo%20em%20Portugal/turismo-em-numeros-dezembro-2019.pdfv).

Como é bem visível pelas ruas da capital portuguesa, tem-se assistido ao renascimento cultural e urbanístico de Lisboa, através de investimentos avultados na recuperação de edifícios, nos monumentos, nos passeios, nos arruamentos, jardins, etc. enquanto se observa a inauguração de nvos equipamentos culturais como é o caso do Museu de Arte, Arquitetura e Tecnologia, aberto ao publico, em outubro de 2016. Também os espaços públicos têm sido embelezados e recuperados, dantes mais frequentados pelos naturais, e atualmente visitados cada vez mais quer por turistas, assim como pelos imigrantes que aí vivem. Estes cruzamentos, apesar de ainda não terem originado a tu-

rismofobia, com o mesmo grau que se tem verificado noutros destinos, como Barcelona ou Veneza, começam a despertar em muitos lisboetas, um sentimento anti-turismo.

No dicionário português, turismofobia é um termo que serve para «designar aversão ou rejeição social ao turismo de massa ou aos turistas em geral (ex.: «a onda de turismofobia chegou a várias outras cidades»), «Turismofobia», (https://dicionario.priberam.org/turismofobia). Os acontecimentos que tiveram lugar em Barcelona, no ano de 2017, consagraram, institucionalizaram e colocaram o conceito de «turismofobia», na ordem do dia. Entre outros eventos, acontecidos nesse verão, e transmitidos, massivamente, pelos meios de comunicação, destacamos como exemplo, a ocorrência do dia 27 de julho desse ano, em que «quatro pessoas encapuzadas pararam um Bus Turístic, para furar seus pneus e pichar a solene mensagem no para-brisa: «O turismo mata os bairros»» Domínguez, Alan (2018:23). Contudo, como refere o autor, relativamente a Espanha, a Fundación del Español Urgente (Fundéu–BBVA), reconhecendo o termo na língua espanhola, «circunscreve seu uso especialmente ao âmbito mediático, para referir-se «ao repúdio à turistificação», outro neologismo de significado incerto descrito como «modelo turístico caracterizado pela massificação e suas consequências negativas para a população e os trabalhadores» Domínguez, Alan (2018:23). Na base desta fobia ao turismo estariam o aumento exponencial do custo das habitações, tanto para compra como para arrendamento, bem como a sua escassa oferta, primeiro nos centros das cidades, depois na periferia. Sendo este um fenómeno comum a várias cidades históricas e turísticas europeias é, contudo, necessária alguma acuidade quando se analisa o caso concreto de cada local.

Tal como outras cidades europeias, Lisboa e Porto, experimentaram o crescimento exponencial de turistas, nos últimos anos. Porém, estas cidades apresentam diferenças contextuais, relativamente às suas congéneres europeias. O fenómeno Airbnb, aqui entendido como a «expulsão» crescente de moradores, das habitações do centro histórico lisboeta, com a finalidade de as transformr em alojamento turístico, conjugado com a sua elevada procura, por parte de pessoas nacionais e estrangeiras, detentoras de um elevado poder de compra, associou os

dois termos: turismofobia e gentrificação. Neste contexto, e ainda que, com menor intensidade do que em Barcelona, por exemplo, as manifestações contra o turismo têm-se tornado mais frequentes a cada ano que passa, como relatou o jornal diário, Público, na sua edição de 22 de setembro de 2018: «Em Lisboa, turistas ouviram residentes dizer: «A cidade é nossa!». Centenas de pessoas vindas dos bairros históricos e das periferias desfilaram na capital pelo «direito à habitação» e o «fim da especulação»» (https://www.publico.pt/2018/09/22/sociedade/noticia/em-lisboa-turistas-ouviram-residentes-dizer-a-cidade-e--nossa-1844966).

No caso português, como referimos anteriormente, a ocupação do centro histórico lisboeta, por parte de novos residentes, nacionais e estrangeiros, associado ao fenómeno da massificação turística, tem conduzindo a uma suposta gentrificação, da cidade, e consequente turismofobia. Contudo, é necessário algum cuidado, quando aplicamos o conceito de gentrificação ao CHL, na medida em que este, neste contexto, em particular, não parece bem aplicado devido às particularidades do centro histórico da maior cidade portuguesas: o seu abandono massivo, e degradação ao longo dos últimos 40 anos. Tanto a falta de condições exigidas pelas condicionantes da vida moderna, como o congelamento das rendas, decretadas por sucessivos governos, ao longo do século XX, são as principais razões apontadas. Magalhães, Fernando (2017). Deste modo, a compra de imóveis situados no CHL, frequentemente abandonados e arruinados, sua recuperação, limpeza e embelezamento, com a consequente venda a residentes com novos estilos de vida e poder aquisitivo, tem despertado o desejo de regresso de muitos dos habitantes da cidade que, perante as anteriores faltas de condições, se deslocaram para a periferia.

Contudo, o regresso torna-se mais difícil, uma vez que os investimentos feitos no CHL, associados a uma crescente especulação imobiliária, intensa na capital, catapultou os preços de compra e venda, bem como os de arrendamento. Nesse sentido, se podemos constatar um processo de gentrificação, tal como descrito em 1964, por Ruth Glass, relativamente a Londres, em que a autora afirma que «um a um, muitos dos quarteirões da classe trabalhadora de Londres têm vindo a ser invadidos pela alta e baixa classe média. Modestos estábulos e casas

de campo de dois andares têm sido alteradas quando o seu contrato de arrendamento inicial termina, tornam-se residências caras e elegantes … Quando este processo de «gentrificação» começa num bairro avança rapidamente até todos ou muitos dos ocupantes originais da classe trabalhadora serem deslocados e todo o carácter social do bairro é modificado» Glass, Ruth (1964:6), por outro lado, a capital portuguesa tem um enquadramento muito mais complexo, não podendo ser analisada liminarmente da mesma forma.

Até à muito pouco tempo, e durante cerca de 30 anos, o CHL era uma zona de repulsa, principalmente para jovens e para as classes sociais mais altas, Magalhães, Fernando (2017), em virtude de sentirem não haver condições de habitabilidade nos velhos e degradados edifícios, o que conduziu ao abaixamento dos arrendamentos e à sua ocupação, nos últimos anos, por imigrantes, provenientes das mais diversas origens, e bastante jovens.

Esta aquisição, recuperação e venda de edifícios e lojas anteriormente desabitados, a preços muito elevados, associada à recuperação e embelezamento urbano, agora frequentado por novos atores sociais, bem como à crescente liberalização dos preços de arrendamento, e consequente aumento exponencial das rendas, não parece enquadrar-se totalmente num processo de gentrificação, mas sim num de especulação. Parte daqui a necessidade de regulação do mercado de compra e venda de imóveis, bem como de arrendamento, tal como tem acontecidos noutras cidades europeias de que é exemplo Berlim, sem que, no entanto, lhe seja reconhecida eficácia. Lorenz Thomschke (2016), demonstra que a reforma legislativa criada pelo governo alemão em 2015, no sentido de controlar os preços de arrendamento da habitação falhou nos seus objetivos, pelo menos em Berlim. Como refere o autor, «while results suggest that there is indeed a small price effect provoked by the new reform, it applies particularly to high-priced apartments and dwindles too soon. The original goal of the reform – more affordable rental housing for low- and middle-income households – has therefore not been achieved after one year of the MPB. Evidently, too few involved actors in Berlin make an effort to comply with the law and it has also been designed without the possibility to verify its enforcement» Thomschke, Lorenz (2016:27).

Em Lisboa, convivem ainda baixos preços de arrendamento com outros bastante elevados, tanto na compra como no arrendamento, principalmente de imóveis renovados, ou reconstruídos. De facto, parecem existir algumas pressões para antigos inquilinos pagarem rendas mais altas ou abandonarem os seus apartamentos, que se encontram frequentemente em mau estado de conservação, em virtude dos baixos valores de renda pagos por eles, ao longo de várias décadas, não serem suficientes, para realizar as obras necessárias Magalhães, Fernando (2017). Esta pressão aumentou a partir da reforma do arrendamento urbano, e a crescente liberalização das rendas, operadas pelos governos da direita e centro-direita, nos anos de 2011 e de 2012.

A expulsão de antigos habitantes do CHL, principalmente das freguesias mais centrais, as mais cobiçadas tanto por agentes turísticos assim como por populações de elevado poder de compra, tem originado vários conflitos, frequentemente exponenciados pela comunicação social, que acusam o turismo de destruir a tradição a autenticidade ou a essência da cidade. Tanto na imprensa escrita como na televisiva e em outros média, como o rádio, são convocados conceitos como autenticidade, essência ou tradição cultural, sem qualquer critério nem reflexividade, onde a presença de antropólogos e ou outros investigadores da área das ciências sociais, tem sido quase sempre ignorada. Por exemplo, no canal público de televisão, a Rádio Televisão Portuguesa (RTP), foi emitido o programa Prós e Contras, em 15 de junho de 2015, com o tema «Olh'ó ...turiista», em que o objetivo era discutir os benefícios e os malefícios, que o turismo, cada vez mais massificado, poderia provocar nos bairros históricos da capital. Neste programa, carregado de adjetivos por parte da apresentadora e respetivos participantes, discutiram-se conceitos como autenticidade, tradição e essência, alegando-se que os turistas estrangeiros seriam os principais culpados por essa perda. Sem qualquer fundamentação teórica ou critério, estas noções foram usadas e abusadas, enquanto estáticas e imutáveis (http://www.rtp.pt/play/p1772/e198486/Pros-e-Contras).

Por outro lado, da imprensa escrita, recuperamos a seguinte notícia: «A Lisboa ribeirinha do pregão e da varina agora é só dos turistas», veículada pelo jornal digital «Dinheirovivo», publicada em 19 de agosto de 2017, em que os turistas aparecem como culpados da destrui-

ção da tradição, da essência e da autenticidade. Lisboa deixou de ser «do pregão e da varina» há muito tempo, sendo que este facto não está necessariamente ligado ao turismo, mas sim às dinâmicas sociais e culturais das sociedades globais, que atravessam o século XXI, em acelerada transformação. As atividades tradicionais, como a do ardina, da peixeira, ou do sapateiro, há muito tempo que desapareceram, por não se coadunarem com as sociedades atuais, mas neste facto, o turismo pode até desempenhar um papel positivo na regeneração e reinvenção desses saberes-fazeres, promovendo o desenvolvimento socioeconómico local. No entanto, tanto locais como visitantes devem estar conscientes de que estamos perante representações de uma realidade que não é mais reproduzível. As atividades tradicionais que renascem, proporcionam novas formas de emprego e de rendimento aos residentes, tendo agora como audiência-cliente, o turista, num processo de mercantilização da cultura. Como refere Xerardo Pereira (2009), trata-se da associação do turismo a «processos de re-folclorização (Freitas Branco, 1999) e de re-tradicionalização (Leal, 2000), isto é, à criação de certas representações institucionalizadas da cultura, reveladas nas produções turístico-culturais e nas mercadorias culturais» Pereiro, Xerardo (2009:93).

No já citado programa Prós e Contras, vários dos intervenientes convocam termos, sem que os tais tivessem sido alvo de uma reflexão e apuramento teórico, para além de, basicamente todas as consequências negativas da vida social, tais como ruído ou falta de higiene nas ruas, buracos nas estradas e outros problemas urbanísticos, serem atribuídos aos turistas, em particular estrangeiros. Entre lamentos e contradições, um dos entrevistados, Mário Alves, morador do CHL afirma «...eu não tenho uma posição muito, muito pessimista... ... eu sofri muito com um bar ao pé de minha casa e eram portugueses, há 10 anos ou 15 anos, e os portugueses eram muito barulhentos (Mário Alves, parte 1, min. 33:14).

Focando-nos nas questões da suposta perda de tradição e de autenticidade, no mesmo programa, Rodrigo Machaz, agente turístico, refere: «o nosso valor posicional em Lisboa, é claramente a autenticidade da cidade, e essa autenticidade não se pode perder» (Rodrigo Machaz, parte 1, min. 32:04).

Outra entrevistada, Filipa Gaspar, vendedora ambulante de fruta e de gelados, refere que não é contra o turismo, mas o que se passa é que «estamos a vender a alma ao diabo e estamos a perder a nossa essência, porque os turistas vêm a Lisboa... ver a nossa essência, e na nossa essência é a nossa arquitetura...é o povo, era o comércio ...» (Filipa Gaspar, parte 2, min. 10). De acordo com esta entrevistada, em Lisboa, os estabelecimentos apresentam produtos que não são tradicionais, nem dos lisboetas, nem do país, tais como a limonada. De acordo com a mesma, com os novos negócios que aparecem devido ao turismo, já «não se sabe o que é típico e o que não é típico, a limonada não é típica da cidade de Lisboa, o que é típico era o ardina, era a peixeira, era a vendedora de manjericos, quantas vendedoras de manjericos há na praça da Figueira este ano, quantas havia há 30 anos atrás? Isso tudo que é tradição da cidade que é essência da cidade, é a sua identidade, era isso que trazia cá os turistas, e está-se a perder» (Filipa Gaspar, parte 2, min. 13.38). É precisamente esta visão que pode promover a transformação do «turismo cultural de veículo de encontros e de aprendizagens interculturais, num meio de reforço do etnocentrismo, da criação de estereótipos negativos e na convicção dos turistas de que a sua visão do mundo seria a correcta», Pereiro, Xerardo (2009:111), ou mesmo dos locais.

Entre os conceitos enunciados pelos intervenientes do programa Prós e Contras, estão vários estereótipos, desconstruídos pela investigação em ciências sociais, e alvo de pouca reflexão, como demonstra Xerardo Pereiro (2009). Nenhum dos componentes do painel se debruçou sobre estes conceitos, nem a mediadora do programa incutiu uma reflexão critica e aprofundada sobre as questões da «autenticidade perdida» tradição, alma, essência ou raiz. A cultura e a tradição são vendidas enquanto comportamentos reificados e estáticos no tempo e no espaço. Contudo, tais conceções não podem ser essencializadas, reificadas, pois todo o comportamento cultural surge num determinado espaço e num determinado tempo, da vida de uma sociedade, acompanhando a sua dinâmica temporal. Em tempos de globalização, de que o turismo é um dos seus principais motores, as dinâmicas comportamentais culturais mudam de forma ainda mais acelerada do que em qualquer outra época da história humana. Neste sentido, as tradições são acontecimentos inventados, que ora nascem e morrem, ora se

reinventam, de acordo com os interesses de determinada comunidade e das maiores ou menores interações que ela estabelece com o exterior Hobsbawm, Eric e Ranger, Terence (1983); Foster, Robert (1991:241).

Eric Hobsbawm e Terence Ranger (1983) definem a tradição como «um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras, tácita ou abertamente aceites; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado» Hobsbawm, Eric e Ranger, Terence (1983). Estas práticas não são estáticas, mas enquanto componentes do comportamento cultural, elas nascem, crescem e morrem de acordo com a dinâmica sociocultural espácio temporal das mais diversas sociedades.

No caso do turismo, trata-se de uma «autenticidade encenada, [...] em que os destinos turísticos criam produtos que ressaltam as diferenças ambientais e culturais face a outros com os quais concorrem. Para isso, vendem aos turistas uma «autenticidade», isto é, o poder ir aos bastidores de uma cultura diferencial, às suas raízes. Na realidade, os locais costumam realizar performances para os turistas, criando expressões culturais «para turista ver». Portanto, o que os turistas observam é apenas um simulacro, ainda que eles o pensem como autêntico. Isto pode ser observado em alguns rituais que se transformaram em eventos comerciais para entretenimento turístico, mudando os seus sentidos originais ou anteriores. A cultura é algo vivo e dinâmico, e não estático ou essencialista, e muda constantemente para dar conta das necessidades sociais presentes, daí que esteja sempre a ser inventada e re-inventada. Neste sentido, a autenticidade imaginada é recontextualizada em função do turismo e dos turistas» Pereiro, Xerardo (2009:94).

Relativamente à tradição, na perspetiva de Anthony Giddens (2000), o impacto das aceleradas mudanças, proporcionadas pela globalização, na tradição e «rotinização dos comportamentos quotidianos, tem conduzido a uma sociedade destradicionalizada», Giddens, Anthony (2000:69). O universo social contemporâneo é destradicionalizado, onde a rotinização, a repetição de comportamentos proporcionados pela tradição deixou de fazer sentido. E, no entanto, as rotinas são essenciais à vida quotidiana. Mas, ao contrário das sociedades

pré-modernas, em que a «tradição providenciava um horizonte de acção relativamente fixo», Giddens, Anthony (2000:73), nas sociedades atuais há mais opções, podemos escolher e decidir o que queremos fazer e o que queremos ser, e para onde queremos ir.

A tradição desempenha um papel importante enquanto modo de identificação e de conexão do self com o seu coletivo. Garantida por uma combinação entre ritual e verdade formular ela permite discriminar os de dentro dos de fora, excluindo os últimos e incluindo os primeiros no grupo. De acordo com Giddens, «a tradição é assim um meio de identidade. Tanto a identidade pessoal como a colectiva pressupõem significado; mas também pressupõem o processo constante de recapitulação e reinterpretação […]. A identidade é a criação de constância ao longo do tempo, esse trazer do passado, colocando-o em conjunção com um futuro antecipado. Em todas as sociedades a manutenção da identidade pessoal e a sua conexão com identidades sociais mais vastas, é um requisito primordial da segurança ontológica […]. As ameaças à tradição são muito comuns, se não mesmo universais, e são experimentadas como uma ameaça à integridade do self» Giddens, Anthony (2000:77).

De acordo com o investigador, no Estado moderno, inicial, as tradições desempenharam um papel importante na legitimação dos novos espaços políticos nacionais. Foram frequentemente invocadas para se implementarem os novos projetos políticos, económicos e sociais, resolvendo contradições de vários níveis existentes dentro das nações. Contudo, a fase da «modernização reflexiva», característica das sociedades atuais, marcada pelos processos de globalização e pela descontextualização crescente altera o equilíbrio entre tradição e modernidade Giddens, Anthony (2000:92). Isto não significa que na ordem pós-tradicional, a tradição esteja completamente ausente, no entanto o sentido da sua persistência mudou. A globalização alterou os costumes locais, sendo que os que persistem foram transformados em «relíquias ou hábitos», frequentemente orientados para uma audiência turística crescente. Neste sentido, os artefactos «que antes eram associados às grandes como às pequenas tradições tendem, na ordem pós-tradicional, a tornar-se relíquias […]. As relíquias não são apenas objectos ou práticas que acabaram por perdurar como resíduos de tradições que

enfraqueceram ou se perderam; elas são investidas de significado enquanto exemplares de um passado transcendido» Giddens, Anthony (2000:98-99).

Os elétricos de Lisboa, renascidos, são agora vendidos para uma audiência turística, enquanto marca identitária da cidade, como já tivemos oportunidade de constatar. Os pastéis de nata, outrora apenas mais um doce da cultura gastronómica portuguesa, sofreram um processo de patrimonialização, sendo atualmente manipulados como marca identitária local, e nacional. Em 2016, estudámos o fenómeno de transformação da praça do Império, em Lisboa, em símbolo da construção da identidade cultural portuguesa, pelos mais diversos poderes políticos, ao longo do tempo. Constatámos que se trata de um lugar que tem sido apropriado para construir e projetar a identidade nacional, de acordo com as ideologias políticas, sociais e culturais ao longo do tempo.

Atualmente, tendo em conta o turismo, projetam-se na praça alguns dos que foram construídos como grandes símbolos nacionais, reinventando-se e reafirmando-se tradições, tais como a do fabrico e consumo do pastel de Belém. Como na altura referimos, «a Praça do Império, assume-se hoje como um palco de projeção da cultura local (lisboeta e portuguesa) perante a audiência global (turistas) exibindo [...], vários fatores que podem ser considerados fundamentais para o permanente refazer-se de memórias e identidades culturais locais e nacionais. A gastronomia, representada nos tradicionais pastéis de Belém, os trajes patentes no Museu de Arte Popular, a arquitetura dos edifícios simbólicos circundantes, os coches e a sede da presidência portuguesa, subjacentes ao modo como os grupos local e nacional têm construído as suas vidas, constituem metonímias e metáforas das capacidades artísticas mais refinadas destas gentes, numa alusão à excelência da criatividade e de realização cultural comunitária» Magalhães, Fernando (2016:440). Neste sentido, podemos afirmar que se trata de uma operação em que a «invenção de tradições locais e o trabalho de construção de novos quadros sociais da memória colectiva constituem processos ou momentos através dos quais as elites intelectuais, políticas, económicas, elaboram e impõem representações de si e dos outros, visões do mundo» Davault, Corinne (2004:231).

Segundo Josep Ballart, a tradição é um elemento fundamental da coesão social e da permanência das sociedades ao longo do tempo, entendendo-se como o processo de transmissão de ideias, costumes e crenças, Ballart, Josep (2002:32) bem como de todos os outros atos humanos, de forma oral ou escrita. Os objetos e outros itens da cultura material e imaterial enquanto marcas gravadas do tempo, ficam para as gerações futuras como testemunho do saber e do saber-fazer. No entanto, a leitura de tais artefactos é sempre feita à luz da dinâmica do comportamento cultural do «presente», pelo que não há verdades absolutas, nem esses artefactos «tradicionais» podem ser interpretados de forma estática e fossilizada, como se representassem uma realidade anacrónica. Com ou sem turistas, jamais haveria ardinas, peixeiras ou lavadeiras no CHL, em 2017, 2019 ou 2020. Neste contexto, o património e as tradições devem ser devidamente enquadrados num determinado espaço e tempo, devendo as suas leituras estarem em consonância com os eventos internos e externos que influem sobre o comportamento cultural de todos aqueles que o vivem e que o praticam.

Neste sentido, guiando-nos pelo pensamento de Jacques Le Goff, que refere que o que sobrevive não é o conjunto daquilo que existiu no passado, «mas uma escolha feita quer pelas forças que operam no desenvolvimento temporal do mundo e da humanidade, quer pelos que se dedicam à ciência do passado e dos tempos passados, os historiadores», Le Goff, Jacques (1982b:103), ou dos tempos presentes, como os antropólogos. Como já tivemos oportunidade de constatar, o turismo tem sido uma das maiores forças operativas e dinamizadoras das dinâmicas sociais e culturais da humanidade globalizada, do século XXI Fabbroni, Mariana (2018). Ele não só influencia e determina muitas decisões políticas, sociais e culturais, como constitui um suporte das principais atividades socioculturais e económicas de diversos países e regiões do mundo. Portugal, com uma população de cerca de 10,3 milhões de habitantes, recebeu em 2019 cerca de 28 milhões de turistas, como já constatámos. Espanha aproximou-se dos 80 milhões e a Grécia, com pouco mais residentes do que Portugal, ultrapassou os 30 milhões de visitantes.

A visita a locais que encerram objetos históricos, móveis ou imóveis, como por exemplo, os centros históricos das vilas ou cidades, que so-

ciedades como as nossas, que, tendo consciência da passagem do tempo, «sempre se preocuparam não só em guardar alguns dos objetos dos seus antepassados, como em registar na escrita outros itens da cultura, como testemunho para as gerações futuras», Ballart, Josep (2002:33) enquadram-se no turismo cultural, ou como o denominam Zeppel e Hall (1991), Pereiro, Xerardo (2009:110), «um turismo experiencial que teria como base a experiência de artes visuais, artes manuais e festividades. Segundo os mesmos autores, o turismo patrimonial também deve ser considerado como experiencial e cultural, permitindo a visita a paisagens, sítios históricos, edifícios ou monumentos Pereiro, Xerardo (2009:110). Para Xerardo Pereiro, a «experiência turística integra vivências sensuais (sons, odores, cores, ambiente), sociais (relações com os outros, hospitalidade, bem-estar, segurança, diversão), culturais (eventos, festivais, actividades, alojamento, restauração, enriquecimento) e económicas (relação qualidade do serviço-preço, relação custo-benefício da vivência, acessibilidades e transportes)» Pereiro, Xerardo (2009:110).

Os encontros que o turismo proporciona, põem a descoberto uma produção dinâmica de memórias. Os vários cruzamentos de ideias, proporcionados pela globalização, no século XXI, produzem mudanças constantes e aceleradas, nas vivências individuais e coletivas, revelando hoje mais do que nunca, uma memória flexível, versátil, maleável e frágil que recolhe, guarda, molda, transforma e nos devolve a realidade íntima e a partilha da nossa identidade pessoal, coletiva e cultural. Le Goff, Jacques (1982a, 1982b); Cano, Nuria (2006). Conceitos como tradição ou autenticidade são mais imaginários do que reais. Na verdade, nada é autêntico, nada é tradicional, não só porque as sociedades são dinâmicas, inventam-se e reinventam-se, como atribuem simbolismos distintos aos mesmos objetos, de acordo com as condicionantes espácio-temporais, sejam políticas, económicas ou outras. Os objetos não falam, mas são apropriados pelos representantes dos mais variados setores da vida humana para darem corpo aos seus projetos. Do ponto de vista político, a apropriação e construção de mais monumentos na Praça do Império, a partir do Iluminismo, serviu para incorporar a ideia de comunidade nacional. A sua apropriação no século XXI, tem tido como grande objetivo a exibição dos testemunhos que materializam a identidade cultural local e nacional, e consequente atração de

turistas, que constituem uma importante fonte de receitas nacional (Magalhães, 2006).

Assim, o turismo, enquanto um dos grandes agentes da globalização, tem sido um dos mais ativos produtores de ícones e representações comunitárias. Tanto se apropriam, como se criam e reinventam elementos que passam a servir como marcadores de uma determinada identidade cultural. Esses símbolos servem para demarcar e projetar um espaço cultural, e não o fazem necessariamente de forma negativa. Todo o casco histórico de Lisboa é construído como um ícone da cidade e do país, auxiliando à construção de uma imagem valorativa da comunidade local e da comunidade nacional.

Por exemplo, no caso de Lisboa, os elétricos que hoje são uma manifestação da identidade lisboeta, renasceram graças aos turistas. Como refere o já citado Mário Alves, no documentário Prós e Contras, «...vamos falar dos elétricos, eles são muito, muito importantes para a cidade. Os nossos governantes nos anos 70, 80, contrariamente a muitas cidades da Europa, destruíram a rede de elétricos a 90%, portanto, destruíram, desmantelaram, ...etc. mas os turistas agarraram porque a Carris (empresa de autocarros urbanos de Lisboa) há 10, 15 anos queria terminar o elétrico 28 (um dos mais conhecidos da capital e frequentado por residentes e turistas), e o 12, totalmente...Felizmente, os turistas evitaram que isso acontecesse, e salvaram o 28 e mesmo o 12» (Mário Alves, parte 1, min. 34:15).

A recuperação urbana do Centro Histórico de Lisboa e a abertura de novas lojas, bem como a invenção de novas tradições enriquecem a paisagem cultural lisboeta, enquadrando-se nas consequências positivas do turismo, criando-se, desta forma, bem-estar social e económico, ao mesmo tempo que as tensões entre os diversos atores sociais podem ser diminuídas.

Para países como Portugal, o turismo tem-se vindo a constituir numa das suas mais importantes indústrias, criador de marcas culturais positivas associadas a um espaço como é o caso do Centro Histórico de Lisboa. Tanto se reativam velhas tradições, como se inventam novas, de forma a corresponder aos desejos do turista, na sua busca por novas experiências culturais. O visitante deve ter consciência que não está a visitar uma espécie de jardim zoológico, um conjunto de

fósseis representativos de uma tradição ou autenticidade que, supostamente, a sua sociedade, superior e mais «evoluída» já teria perdido. Deve antes, lembrar-se que visita uma comunidade cultural, com um comportamento sociocultural dinâmico, que é também mutável, em função da sua interação com o turista. É sua obrigação, também, o desenvolvimento de uma consciência de respeito e de proteção de todo o ambiente patrimonial que constitui os centros históricos, evitando atitudes predatórias que possam colocar em causa todo o frágil equilíbrio do entorno local, tendo simultaneamente o entendimento de que está perante uma «autenticidade encenada». A mercantilização da cultura, em que «o turismo instrumentaliza a cultura como um recurso que posteriormente converte num produto mercantil e esta mercantilização da cultura pelo turismo (Pereiro, 2009:111), reveste-se, como reconhece Xerardo Pereiro (2009), de impactos positivos ou negativos.

Se, por um lado se desenvolvem e revitalizam identidades culturais, em que se observa a «redescoberta das tradições, a autoconsciência local face aos visitantes, a revitalização do sentido identitário, a protecção das «back regions», o desenvolvimento económico de regiões em crise ..., por outro lado, podemos assistir ao excesso de mercantilização, que pode converter a cultura numa mercadoria-ritual espectacular, banal, massiva, passiva, ficcional e superficial (Pereiro, 2009:111). Neste sentido, é necessário evitar que o «binómio cultura-turismo (seja) o resultado dos processos de mercantilização e reificação da cultura e do património cultural (Pereiro, 2009:112).

Tanto visitantes, como residentes, devem entender-se de forma reflexiva, promovendo assim um turismo que conduza a experiências interculturais de enriquecimento mútuo. Mais do que uma ameaça à tradição e ao seu despejo, ele deve ser visto como uma oportunidade, tanto para turistas, como para habitantes locais. A recente recuperação massiva dos edifícios e a abertura de novas lojas, bem como a instalação de novos residentes, devem incluir os habitantes locais, tendo a obrigação de contribuir, ao mesmo tempo, para o seu bem-estar económico e social.

Demonstrando esta produção dinâmica de novos ícones culturais que resultaram dos encontros com o turismo, podemos observar no CHL, novas experiências gastronómicas, de que temos como exemplo,

a transformação do pastel de bacalhau, em pastel de bacalhau com queijo serrano, surgido em 2015, pelas mãos da Casa Portuguesa do Pastel de Bacalhau. Reinventou-se uma nova tradição gastronómica. Da mesma forma, perante o calor de Lisboa, a laranjada ou a limonada, impõem-se como bebidas refrescantes de fim de tarde, mais benéficas do que as bebidas alcoólicas. Deve-se, contudo, fazer um esforço para que haja um equilíbrio entre a reinvenção das tradições locais, a patrimonialização e consequente comercialização dos seus objetos, tendo em vista a sua venda ao turista, evitando-se o excesso de mercantilização deste património (Pereiro 2009).

O turismo implica a deslocação de pessoas, de capitais, de ideias e de bens, que procuram novas experiências culturais e são elemento preponderante na atribuição de novos significados ao património. Consome-se a diversidade cultural, patrimonial, gastronómica, constantemente inventada e reinventada, que se ajudou a produzir. Este consumo dos bens culturais e as consequências negativas do mesmo, tais como a destruição, ou o desgaste do património, bem visível, por exemplo nos palácios da Pena, em Sintra, ou de Mafra, fazem soar os alarmes, nas comunidades visitadas. A apreensão perante as ameaças que o turismo massificado pode representar para a conservação dos centros históricos das cidades e respetivo património, remontam a 1933, ano em que é elaborada a Carta de Atenas. Trata-se de um documento emanado do IV Congresso Internacional de Arquitectura Moderna, realizado em Atenas, em que se defende a «salvaguarda dos valores arquitectónicos das cidades» Cruz, Pedro (2015:12). A partir daí foram produzidos vários documentos com o intuito de salvaguardar e dinamizar os centros históricos das cidades e seus habitantes. Atente-se, da mesma forma, ao documento produzido no âmbito da assembleia geral do International Council on Monuments and Sites –UNESCO (ICOMOS)–, realizada em 2011, em que se «enumera os Princípios para a Salvaguarda e Gestão das Populações e Áreas Urbanas Históricas. Nas definições de conceitos é considerado que Povoações e Áreas Urbanas Históricas são compostas por elementos materiais e imateriais, sendo que os «materiais compreendem, para além da própria estrutura urbana: os elementos arquitectónicos, as paisagens interiores e exteriores da cidade, os vestígios arqueológicos, as vistas, os perfis, as perspectivas e os marcos urbanos» e os «ima-

teriais compreendem: as actividades, os usos simbólicos e históricos, as práticas culturais, as tradições, os testemunhos da memória e as referências culturais que constituem a substancia do valor histórico…» (Cruz, 2015:16).

Podemos integrar o Centro Histórico de Lisboa nestas duas categorias, promovendo um tipo de turismo urbano, de caráter cultural. Neste sentido, o património cultural deve ser a base do desenvolvimento de um tipo de turismo postfordista (Ballart y Treserras, 2005:200) em Lisboa, pois permite substituir uma oferta massificada por outra especializada, como se exige a visitantes e visitados nos tempos contemporâneos.

De forma a fazer do turismo um verdadeiro encontro de intercâmbio e de troca de experiências culturais, a acordo com a Comissão das Comunidades Europeias referiu, em 1993, que só é possível falar em turismo cultural se nos pacotes e ofertas turísticas forem incluídas as seguintes três condições:

1 - um desejo de conhecer e compreender os objetos e as obras, incluindo a população local com a qual se encontra em contacto;

2 - o consumo de um produto que contenha e inclua um significado cultural (monumento, obra de arte, espetáculo, e outros);

3 - a intervenção de um mediador, ou seja uma pessoa, documento escrito ou material audiovisual, que tenha a função de destacar o valor do produto cultural, a sua apresentação e explicação, etc.. (Ballart y Treserras, 2005:202).

Com o cumprimento destes 3 critérios, pretende-se que os centros históricos das cidades europeias, em geral, e o centro histórico de Lisboa, em particular, não sejam transformados em locais de monumentos habitados e frequentados, temporária e unicamente por turistas, sendo despojados dos seus habitantes, ou transformando-os apenas em figurantes e testemunhos de uma autenticidade que outras sociedades, supostamente, já perderam. A interação entre visitantes e visitados do CHL, é fundamental para a manutenção e o equilíbrio das dinâmicas socioculturais dos bairros históricos, que compõem o centro histórico da capital portuguesa.

O turismo não pode ser um agente de predação económica, onde tudo é reduzido às leis do mercado, mas um produtor ativo de bem-estar socioeconómico e cultural dos habitantes do CHL. Em todo este processo, a figura do mediador, representada nos habitantes locais, torna-se imprescindível, para construir pontes entre diversos atores sociais com comportamentos culturais tão diversos.

3. Conclusão

Em resumo, o turismo implica a deslocação de pessoas, de capitais, de ideias e de bens, e ao mesmo tempo a atribuição de novos significados ao património. Entre os séculos XX e XXI, passou a existir um modo transnacional de produção de bens culturais, mas também do seu consumo. Consome-se a diversidade cultural, patrimonial, gastronómica, constantemente inventada e reinventada, que se ajudou a produzir. Este consumo massivo dos bens culturais e as ameaças por ele apresentadas, tais como a destruição, ou o desgaste do património ou, ainda, a associação de estereótipos entre visitantes e visitados, têm levantado preocupações de vária índole. Por um lado, a mercantilização excessiva da cultura, sujeita a um turismo massificado, por outro lado, a frequente convocação de conceitos, tanto por visitantes como por visitados, ou mesmo por líderes locais, tais como autenticidade e tradição, ou mesmo gentrificação e turismofobia, deveria estar sujeita a uma profunda reflexão, quando se está perante um contexto cultural específico como o Centro Histórico de Lisboa.

Tanto residentes do CHL, como visitantes, devem ter consciência que conceitos como tradição e autenticidade, em vez de reificados, são comportamentos culturais que se alteram, de acordo com as condicionantes espácio-temporais de uma sociedade. Neste sentido, o turismo, força global do nosso século, assume-se como um agente da teatrealização da tradição e da autenticidade. Também concluímos que, pelas suas características históricas, económicas e antropológicas, é necessário algum cuidado, quando se afirma que existe um processo de gentrificação e sobretudo de turismofobia no Centro Histórico de Lisboa.

Bibliografia

A Lisboa ribeirinha do pregão e da varina agora é só dos turistas. «Dinheirovivo», publicada em 19 de agosto de 2017. Consultado em 20/02/2020. Disponível em: https://www.dinheirovivo.pt/empresas/a-lisboa-ribeirinha-do-pregao-e-da-varina-agora-e-so-dos-turistas/

Ballart, Josep (2002) *El patrimonio histórico y arqueológico: valor y uso*. Barcelona: Ariel Patrimonio.

Ballart, Josep; Tresserras, Jordi (2005) *Gestión del patrimonio cultural*. Barcelona: Ariel Patrimonio.

Cano, Nuria (2006) «Paisaje, Identidad Y Memoria». *Ankulegi: Gisarte antropología aldizkaria*. Donostia: Ankulegi antropología elkartea, 10: 47-58.

Cruz, Pedro. (2015) *Regeneração Urbana de Centros Históricos: O Caso do Alentejo Litoral*. Lisboa: Universidade de Lisboa.

Davault, Corinne (2004) «Nantes, ville du monde: invention de tradition et délocalisation de la production», en Dejan, Dimitrijevic. (dir.) *Fabrication des traditions: Invention de modernité*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Domínguez, Alan (2018) «Turismofobia, ou o turismo como fetiche», *Revista do Centro de Pesquisa e Formação - edição especial - Ética no turismo.* São Paulo: SESC. Consultado em 17 de março de 2020. Disponível em: https://www.sescsp.org.br/files/artigo/f08be15b/f7eb/4918/9ca6/ec476640e3fe.pdf.

European Best Destinations (2018) «European Best Destinations 2018». Consultado em 15/01/2020. Disponível em: https://www.europeanbestdestinations.com/european-best-destinations-2018/.

Fabbroni, Mariana (2018) «Turismo, Sociedad, Educación y Conocimiento Científico», en Feijoó, José (comp.). *Fundamentos del Turismo: Nuevo enfoque em el Siglo XXI*. Buenos Aires: Ugerman Editor.

Foster, Robert (1991) «Making National Cultures in the Global Ecumen», *Annual Review of Anthropology*, 20: 235-260.

Giddens, Anthony (2000) «Viver numa sociedade pós-industrial», en Beck, Ulrich; Giddens, Anthony; Lash Scott (ed.) *Modernização Reflexiva*. Oeiras: Celta Editora.

Glass, Ruth (1964) *London: Aspects of Change*. London: Centre for Urban Studies.

Hobsbawm, Eric, Ranger Terence (1983). *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Le Goff, Jacques (1982a) *História*. Lisboa: Edições 70, Iº volume.

Le Goff, Jacques (1982b) *Memória*. Lisboa: Edições 70, IIº volume.

Magalhães, Fernando (2016) «A Praça do Império no imaginário coletivo português: memória e narrativa nacional». In Santomé, Mónica; Pisonero, Carmen; Acuña, Beatriz (coord.). *Experiencias y manifestaciones culturales de vanguardia*. Madrid: McGraw Hill.

Magalhães, Fernando (2017) «O centro histórico de Lisboa enquanto ecomuseu: construindo pontes entre os turistas, os locais e o património». *RITUR - Revista Iberoamericana de Turismo*, 7: 3: 114-136.

Mastercard Destination Cities Index 2017. Mastercard. Consultado em 17/03/2020 Disponível em: https://newsroom.mastercard.com/wp-content/uploads/2017/10/Mastercard-Destination--Cities-Index-Deck.pdf

Olh´ó...turiiista!...(2015) Prós e Contras da Rádio e Televisão Portuguesa. Consultado em 14/03/2020. Disponível em: http://www.rtp.pt/play/p1772/e198486/Pros-e-Contras.

Pereiro, Xerardo (2009). «Turismo Cultural: uma visão antropológica». *PASOS, Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*. Tenerife: Asociación Canaria de Antropología.

Público (2018) «Em Lisboa, turistas ouviram residentes dizer: «A cidade é nossa!». Centenas de pessoas vindas dos bairros históricos e das periferias desfilaram na capital pelo «direito à habitação» e o «fim da especulação»». Consultado em 19 de março de 2020. Disponível em: https://www.publico.pt/2018/09/22/sociedade/

noticia/em-lisboa-turistas-ouviram-residentes-dizer-a-cidade--e-nossa-1844966.

Thomschke, Lorenz, (2016) «Distributional price effects of rent controls in Berlin: When expectation meets reality». CAWM Discussion Papers 89. Munster: University of Münster, Center of Applied Economic Research Münster (CAWM).

«Turismofobia» (2020), in *Dicionário Priberam da Língua Portuguesa*. Consultado em 18/03/2020. Disponível em: https://dicionario.priberam.org/turismofobia.

Turismo de Portugal (2020). Turismo em números. Consultado em 10/03/2020. Disponível em: https://travelbi.turismodeportugal.pt/pt-pt/Documents/Turismo%20em%20Portugal/turismo--em-numeros-dezembro-2019.pdf.

SIMPOSIO NÚMERO 13

LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO DE LA DIVERSIDAD SEXUAL: MEMORIA, RESISTENCIAS Y REIVINDICACIONES LGBTI

Rafael Cáceres Feria. Asociación Andaluza de Antropología (ASANA), Universidad Pablo Olavide (UPO), rcacfer@upo.es

Raquel Afonso Asociación Galega de Antropoloxía Social e Cultural (AGANTRO), Associação Portuguesa de Antropologia (APA), NOVA-IHC e NOVA-FCSH/ISCSP/NOVA-Direito, raquelalouro@hotmail.com

Durante siglos, los discursos, primero religiosos y después científicos, sobre el comportamiento sexual han sido hegemónicos y, prácticamente, incuestionables. Pero a medida que nos adentramos en el siglo XX se producirá una creciente politización de la sexualidad con la entrada en escena nuevos actores sociales que cuestionan esas lecturas «oficiales». Desde entonces, «no entran en disputa solo los grupos poderosos sino, también, las subculturas» (Vance, 1997, 108). A partir de la segunda mitad del siglo XX, los movimientos feministas y de liberación sexual han liderado el proceso de politización de las sexualidades, denunciando la marginación y la represión de las minorías sexuales. Estos colectivos han logrado introducir propuestas dentro de las agendas de los partidos políticos, modificando legislaciones represoras, empujando a la ciencia a despatologizar algunos de estos comportamientos (Weeks, 1993; Giddens, 1998) e, incluso, consiguiendo que distintas confesiones religiosas comiencen a dar pasos en el camino de la aceptación. Parece claro que el relativo reconocimiento, al menos en una parte de las sociedades occidentales, de eso que viene a denominarse diversidad sexual, no es posible comprenderlo sin tener en cuenta el papel ejercido por los movimientos sociales.

En las últimas décadas los países democráticos están experimentando un creciente proceso de visibilización de la diversidad sexual. La sexualidad irá abandonando la esfera de lo privado para instalarse en el ámbito de lo público. El sociólogo francés Éric Fassin (2005) habla de democracia sexual para referirse a la democracia aplicada a las cuestiones de género y de sexualidad. El debate sobre la democracia sexual tiene un claro trasfondo ideológico: el cuestionamiento de la naturalización de la sexualidad (Giddens, 1998; Fassin, 2005). Hasta ahora, género y sexualidad se han presentado como principios situados en el ámbito de lo natural, por lo que su paso a la esfera social resulta complejo y problemático, y se convierte en una apuesta democrática clave (Fassin, 2005). Este amplio debate, unido a las profundas transformaciones socioeconómicas que se están produciendo, provoca cambios importantes en la relación entre política y sexualidad: por una parte, se modifican las posiciones políticas tradicionales en torno a la diversidad sexual, por otra, se abre una crisis en la política sexual de los movimientos sociales.

Ha habido progresos importantes en el reconocimiento de algunos de los derechos civiles reivindicados por las minorías LGTBI, a través de una serie de cambios legislativos (supresión de leyes represoras, ley de matrimonio homosexual, ley identidad de género…). Se avanza en el camino de la denominada democracia sexual (Fassin, 2006). Sin embargo, los discursos «tradicionales» sobre la sexualidad siguen teniendo vigencia y una gran influencia social, aunque ahora, en parte, como consecuencia de las demandas del activismo sexual, están sufriendo modificaciones y se presentan menos monolíticos y más variados. Estas transformaciones no se dan en una única dirección, al contrario, van en sentidos opuestos. Por un lado, se asumen algunas de las propuestas de los movimientos sociales, pero, por otro, se reacciona ante estos planteamientos, y la difusión de estos discursos alternativos provoca la radicalización de posiciones conservadoras. Algunas confesiones religiosas optan por una mayor aceptación de la diversidad sexual, en cambio, otras muestras de forma explícita el rechazo a toda sexualidad que no sea reproductiva. También a nivel político observamos esta evolución divergente. Mientras que unos países legislan sobre el matrimonio entre parejas del mismo sexo, otros, como reacción a la «globalización» de sexualidades alternativas, optan por limitar los

derechos de las minorías sexuales y castigan las prácticas sexuales «heterodoxas».

Cabría pensar que hemos entrado en una etapa de «normalización» de la sexualidad, de superación de visiones esencialistas y naturalizadoras de la sexualidad. Sin embargo, estas transformaciones, aunque importantes, no son suficientes para acabar con la LGTBIfobia que impera en la sociedad. Durante décadas, especialmente en contextos políticos dictatoriales y con una gran influencia religiosa, como la dictadura franquista o portuguesa, se ha patologizado y criminalizado a estas minorías, sometiéndolas a la marginación y ejerciendo sobre ellas una fuerte violencia. El rechazo hacia todos los que no se ajustan al modelo heteronormativo se encuentra profundamente arraigado en la sociedad y es difícil de combatir. Por ello, consideramos que un avance importante en la política de reconocimiento de los derechos de ciudadanía pasa por sacar a la luz la represión a la que han estado y están sometidos los colectivos LGTBI, recuperando la memoria histórica de estos grupos; reflexionar sobre los obstáculos con los que se encuentran los disidentes sexuales y debatiendo sobre sus reivindicaciones.

Si bien en los países anglosajones existe una, todavía, corta pero ya consolidada tradición académica de estudios LGTBI que se han ocupado de la diversidad sexual: memoria histórica, derechos, movimientos sociales…, en los países del sur de Europa y Latinoamérica, el interés del mundo académico por esta temática es muy reciente. En Alemania, hasta 1985, no se reconoció la persecución de homosexuales durante el III Reich y hasta el año 2002 no se anularon los juicios por este motivo (Ugarte, 2003). Será a partir de entonces cuando comiencen a aparecer estudios al respecto. En Francia, hasta que en 1994 se publica la historia de un superviviente homosexual de los campos de concentración alemanes (Seel y Le Bitoux, 2001) no se aborda esta cuestión. En España, es bastante significativo el «largo» silencio durante la transición de la represión sufrida por las minorías sexuales durante el franquismo. Será 2003 el año en que arranquen las primeras publicaciones sobre esta temática. Entre las obras pioneras cabe destacar dos trabajos periodísticos que recogen testimonios de homosexuales represaliados por el franquismo: *Redada de violetas: la represión de los homosexuales durante el franquismo* (2003) de Artu-

ro Arnalte y *El látigo y la pluma: homosexuales en la España de Franco* (2004) de Fernando Olmeda. Si bien estas obras tienen un carácter divulgativo sirvieron para sacar a la luz un aspecto de la represión franquista hasta entonces ignorado. Sin ser numerosas, comenzarán a aparecer periódicamente publicaciones científicas sobre esta materia. Por un lado, se editan trabajos con un contenido más genérico (Mira, 2004; Baidez Aparicio, 2007; Osborne, 2012) y por otro, se publican obras colaborativas que abordan esta realidad desde ángulos diferentes (Eres y Villagrasa, 2008; Ugarte, 2008). Así mismo, salen a luz las primeras tesis doctorales (Molina, 2015; Terrasa, 2016) que se aproximan de manera exclusiva a la represión franquista de las minorías sexuales.

En España, poco a poco, se irán sumando investigadores, en el campo de las ciencias sociales, a los estudios sobre minorías sexuales: Oscar Guasch, Javier Ugarte, Raquel Osborne, José María Valcuende, Gracia Trujillo, José Antonio Nieto, Assumpta Sabuco, Ignacio Pichardo, Raquel Platero…; y será ampliando las temáticas que se abordan: evolución de la homosexualidad (Guasch; Valcuende…); movimientos sociales en torno a la sexualidad (Trujillo); homofobia (Pichardo, Platero…).

En Portugal, que estuvo bajo el control de un régimen totalitario durante más de cuarenta años, todavía son muy pocos estudios que aborden el tema de las minorías sexuales en el denominado Estado Novo. São José Almeida (2010) describe la homosexualidad durante el salazarismo, dando cuenta de las diferencias en relación a las clases sociales, abordando las teorías médicas y el tratamiento policial. Susana Pereira Bastos (1997), estudia los mendigos a la luz de una ley de 1912, en la que los homosexuales son comparados a indigentes. Raquel Afonso (2019) recoge historias de vida, estudia los cotidianos de homosexuales y lesbianas en el período del Estado Novo y analiza sus formas de resistencia cotidiana. Ana Correia (2016), analiza a través de archivo, los procesos de la Policía de Investigación Criminal, entre 1933 y 1943.

A pesar de que la dictadura portuguesa terminó en 1974, el movimiento LGBTI en el país llega mucho más tarde, en la década de 1990, y esto se debe a la intolerancia existente hacia estas personas. A partir de esa década, y con el inicio del movimiento homosexual en

Portugal, fueron muchos los estudios realizados, centrados en temas diversos, como los derechos LGBTI (Brandão, 2008; Santos, 2005), el movimiento / asociativismo (Cascais, 2006; Santos, 2009; Vale de Almeida, 2010).

Este simposio está concebido como un contexto de debate y reflexión sobre el reconocimiento de derechos LGTBI+. En las comunicaciones que lo conforman, los participantes plantean, desde diferentes ópticas y en distintos ámbitos, muchas de las transformaciones que se están dando en el campo de las sexualidades, así como los obstáculos con los que nos enfrentamos a la hora de conseguir el reconocimiento de la diversidad sexual y los derechos de las minorías sexuales.

Es un hecho el crecimiento de la diversidad sexual en la actualidad, como se puede apreciar en los cambios de denominación que han ido experimentando el movimiento de liberación sexual a medida que han incorporado «nuevos» colectivos. Si en un principio se hablaba únicamente de comunidad gay muy pronto pasará a definirse como LGB y, en la década de los noventa, LGTB. A partir del presente siglo se ha sumado otro grupo, los intersexuales, lo que ha propiciado que pase a denominarse LGTBI. Y más recientemente añade, no sin contradicciones, la Q de *queer*, LGTBIQ.

Dos de las comunicaciones de este simposio se centran en la emergencia social de colectivos que hasta hace muy poco eran ignorados: los intersexuales y los menores trans. Cira López Salvago en su ponencia, *La intersexualidad como reivindicación política*, plantea como en los últimos años está aumentado la visibilidad de las personas intersexuales en los medios de comunicación, reivindicando el cuerpo como elemento inalienable y rechazando los protocolos médicos tradicionales de asignación sexual. Esta visibilidad cuestiona la normalidad sexual y la correlación entre sexo genital y género. Cada vez más, los padres de muchos de los menores intersexuales rechazan las clasificaciones civiles de los recién nacidos y frente al llamado *sexo biológico* demandan el *sexo de crianza*, más afín a la realidad los bebés que nacen con características intersexuales. Por su parte, en la comunicación, *La transgeneridad infantil en España*, Ana Belén Castaños Gómez, aborda el surgimiento, en las últimas décadas, de una nueva categoría de género, la de *niño* o *niña trans*. Hasta hace muy poco la transgeneridad se

había entendido como un fenómeno que se manifiesta y visibiliza en la adolescencia y la edad adulta. Destaca la importancia de las asociaciones de padres de niños trans en la visibilidad de esta realidad.

La aceptación social de la diversidad sexual no pasa exclusivamente por la afloración de nuevas minorías sexuales sino, también, por la integración de estos colectivos en todos los contextos de la vida cotidiana, y en ámbitos especialmente refractarios a la diversidad sexual, como la religión. Durante siglos, los discursos religiosos fueron los que se usaron mayoritariamente para controlar la sexualidad, condenado todas aquellas prácticas que no se ajustaban a la «normalidad». A partir del siglo XX estos discursos comenzarán a perder importancia, a medida que se produce lo que Jeffrey Weeks denomina *secularización sexual*, el «*alejamiento progresivo de los valores sexuales respecto a los valores religiosos, incluso para muchos creyentes*» (1993). Reconocer que se está dando una secularización de la sexualidad no significa infravalorar el peso que mantiene la religión en la sociedad, sino simplemente aceptar que desde el siglo XIX ha ido perdido influencia en este campo. Este proceso tendrá importantes consecuencias. Las iglesias instituidas se rebelan y adoptan posturas muy radicales contra las transformaciones de la sexualidad. En general, las confesiones mayoritarias se resisten al reconocimiento y la aceptación de la diversidad sexual. En el caso del catolicismo la progresiva difusión de los discursos del movimiento LGTBI ha servido para radicalizar sus posturas en relación a la sexualidad, y ha convertido la homosexualidad y la que denominan, de manera despectiva, «ideología de género» en uno de sus principales campos de batalla. No se trata de una postura exclusiva del catolicismo también la encontramos en iglesias evangélicas conservadoras o en el islam. Si bien determinadas doctrinas religiosas siguen aferrándose a posiciones ultraconservadoras en relación a la diversidad sexual, otras confesiones comienzan a reconocer los derechos de las minorías sexuales, a veces permitiendo su participación e, incluso, como en las denominadas iglesias inclusivas, mostrándose especialmente abiertas a estas prácticas, considerándose iglesias gais o destinadas a un público LGTBI. Muchas de estas iglesias no solo «toleran» a los gais, sino que algunas se han convertido en importantes núcleos de activismo.

Tal como nos muestra José Barrera Blanco en su comunicación: *En tierra de nadie: católicos en el colectivo LGTBI*, *personas LGTBI en el catolicismo*, en el seno de cualquier confesión encontramos posicionamientos muy diversos, ya que ninguna religión es completamente homogénea. Así, a pesar de la postura oficial de la iglesia católica con respecto a la diversidad sexual, algunas personas del colectivo LGTBI que declaran pertenecer a esta confesión tratan de buscar, de diferentes formas, un espacio en esta institución. Esta comunicación se centra en aquellos católicos que forman grupos junto otros que defiende «el reconocimiento de la diversidad sexual y de género en la práctica religiosa». Se ocupa, concretamente, de las denominadas comunidades de oración de personas LGTBI cristianas que se han ido formando en España a partir de la década de los noventa del siglo pasado. Estas comunidades tratan de visibilizarse en el campo religioso y político, reelaborando la práctica ritual, reinterpretando los textos sagrados, y buscando alianzas dentro de la propia iglesia y con otras organizaciones LGTBI nacionales e internacionales.

A pesar de todos los obstáculos a los que se enfrentan, la presencia de las minorías sexuales es cada vez mayor en ámbitos como el arte, los medios de comunicación o la publicidad. La aparición de algunos de estos colectivos en estos contextos está estrechamente ligada a la sociedad de consumo. El mercado ha encontrado en estos grupos, especialmente entre aquellos con más poder adquisitivo, un importante nicho de consumidores, incorporando de esta forma a colectivos a los que nunca se le había prestado ninguna atención. La estrecha vinculación entre consumismo y minoría gay ha llevado a acuñar, de manera crítica, el término *capitalismo rosa u homocapitalismo*, y a considerarlo como una estrategia de absorción y asimilación de la diversidad sexual, amoldándola a los comportamientos aceptados socialmente. Pero, igualmente, una de las consecuencias de este uso de las minorías sexuales por el mercado es la mayor visibilización y aceptación social de las mismas. En este sentido, Agustín Romero López y Francisco Checa Olmos nos presentan dos comunicaciones donde analizan la presencia gay en dos contextos hasta pocos años poco abiertos a la diversidad: el comic y la publicidad. En la primera comunicación, *La normalización del colectivo Lgbti+ en el manga Boys´Love*, nos muestran como el género de manga japonés conocido como *Boys`Love*, que llega

a España a principio del milenio destinado a un público eminentemente femenino, comienza a tener cada vez más lectores del colectivo Lgbti+. A medida que esto sucede, los autores de *Boys´Love* comienzan a normalizar las identidades no heterosexuales. En estos mangas ya aparecen personajes e historias pensadas por y para el colectivo Lgbti+, alejándose estas publicaciones del machismo y heterosexismo que hasta hace muy poco imperaba en el género.

En una segunda comunicación, *Publicidad Lgbti+, no en todos los países*, los mismos autores analizan la inclusión de personas LGBTI en diferentes campañas publicitarias. Muestran como existen anuncios en los que según el país donde se presentan se visibiliza o elimina la presencia de estos colectivos, según el carácter más conservador o liberal de esas sociedades. Justifican que esto sucede porque existe una relación entre los códigos utilizados en la publicidad y la aceptación de los colectivos LGBTI.

Un paso importante en la consecución de una sociedad más justas ha sido el reconocimiento del género y la sexualidad como vectores de desigualad. Estas variables no actúan de manera independiente sino que se relacionan y articulan con otros elementos de desigualdad social (etnicidad, clase social…). Tal como señala Gayle Rubin (1990):

> El sexo es un vector de opresión. El sistema de opresión sexual atraviesa otros modos de desigualdad social, separando a individuos o grupos según su propia dinámica interna. No es reducible ni comprensible en términos de clase, raza, grupo étnico o género.

En este sentido, en la comunicación: *Discurso autobiográfico, subjetividad de clase y experiencia LGTBI. Entre la redistribución y el reconocimiento*, Mikel Aramburu pone en relación sexualidad y clase social, analizando la subjetividad de clase y la experiencia LGBTI, a partir de una serie de relatos autobiográficos procedentes de una investigación en curso que se lleva a cabo en las periferias laborales de Catalunya. Estos relatos oscilan entre la crítica a la represión de la sexualidad en el contexto familiar y comunitario, y al clasismo experimentado en los entornos profesionales de clase media. Para el autor este doble posicionamiento es relevante en «las discusiones sobre la teoría de la justicia, en el sentido que ésta ha tendido a presentarse como una pugna entre criterios de justicia basados en la «redistribución» y los basados

en el «reconocimiento» (donde los segundos habrían desplazado a los primeros)».

En su conjunto, estas comunicaciones nos muestran los avances que se están produciendo en el reconocimiento de la diversidad sexual, pero, también, el largo camino que queda por recorrer, ya que, tal como nos indica Plummer (1991:186):

«la diversidad humana no es un hecho consumado atemporal: oscila, crece y se rehace del mismo modo que la cultura de la que forma parte cambia constantemente [...] ¿quién puede decir cómo será dentro de cien años nuestras ideas sobre la diversidad sexual?»

Bibliografía

Afonso, R. (2019). *Homossexualidade e Resistência no Estado Novo*, Ourém: Lua Eléctrica.

Almeida, S.J. (2010). *Homossexuais no Estado Novo*. Lisboa: Sextante Editora.

Arnalte, A. (2003). *Redada de violetas*. Madrid: Esfera de los Libros.

Baidez Aparicio, N. (2007). *Vagos, maleantes… y homosexuales: la represión a los homosexuales durante el franquismo*. La Garriga: Malhivern.

Brandão, A.M. (2008). «Breve contributo para uma história da luta pelos direitos de gays e lésbicas na sociedade portuguesa». *Semana Pedagógica União de Mulheres Alternativa e Resposta (U.M.A.R.) /Associação Académica da Universidade do Minho (A.A.U.M.)*, 1-22.

Cascais, A.F. (2006). «Diferentes como só nós. O associativismo GLBT português em três andamentos». *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 109-126.

Correia, A. (2016). *Corpo de Delito: A Repressão Policial à Homossexualidade na Primeira Década do Estado Novo – Arquivos da Polícia de Investigação Criminal de Lisboa*. Dissertação de Mestrado, ISCTE-IUL.

Eres Rigueira, J. B. y Villagrasa Alcaide, C. (Coord.). (2008). *Homosexuals i transsexuals: els altres represaliats i discriminats del franquisme, des de la memòria histórica*. Barcelona: Bellaterra.

Fassin, E. (2005) «Démocratie sexuelle»., en *Revue de Philosophie et sciences sociales* 6: 263-276.

Fassin, E. (2006). «La démocratie sexuelle et le conflit des civilisations». En *Multitudes,* 26: p.123-131. doi:10.3917/mult.026.0123.

Giddens, A. (1998) *La transformación de la intimidad*. Madrid: Cátedra

Guasch, O. (1991). *La sociedad rosa*. Barcelona: Anagrama.

Mira, A. (2004). *De Sodoma a Chueca: una historia cultural de la homosexualidad en España en el s. XX*. Barcelona. Egálés.

Molina Artaloytia. F. (2015). *Estigma, diagnosis e interacción: un análisis epistemológico y axiológico de los discursos biomédicos sobre la homosexualidad en los autoritarismos ibéricos del siglo XX*. [Tesis Doctoral]. Madrid: UNED. [Disponible en] http://e-spacio.uned.es/fez/view/tesisuned:Filosofia-Fmolina

Olmeda, F. (2004). *El látigo y la pluma: homosexuales en la España de Franco*. Madrid. Oberon.

Osborne, R. (Ed.). (2012). *Mujeres bajo sospecha: memoria y sexualidad, 1930-1980*. Madrid: Fundamentos.

Pereira Bastos, S. (1997). *O Estado Novo e os seus Vadios*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.

Pichardo, J.I. (2009). *Adolescentes ante la diversidad sexual. Homofobia en los centros educativos.* Madrid: Catarata.

Plummer, K. (1991) «La diversidad sexual: Una perspectiva sociológica», en Manuel Delgado *et al*. *La sexualidad en la sociedad contemporánea. Lecturas Antropológicas*. Madrid: Fundación Universidad Empresa

Rubin, G. (1990) «Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad», en Caroline S. Vance (ed.), *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*. Madrid: Editorial Revolución.

Santos, A. C. (2005). *A Lei do Desejo – Direitos Humanos e Minorias Sexuais em Portugal*. Edições Afrontamento.

¿Santos, A. C. (2009) «De objeto a sujeito? Olhares mediáticos sobre o activismo LGBT português», *Media & Jornalismo*, 69-82.

Seel, P. y Le Bitoux, J. (2001). *Pierre Seel, deportado homosexual*. Barcelona: Bellaterra.

Terrasa Mateu, J. (2016) *Control, represión y reeducación de los homosexuales durante el franquismo y el inicio de la transición*. [Tesis doctoral]. Barcelona: Universitat. [Disponible en] http://www.tesisenred.net/handle/10803/398003

Ugarte Pérez, F. J. (2003).» El olvido de los estudios históricos». En *Orientaciones: revista de homosexualidades*, 5: p. 7-28.

Ugarte Pérez, F. J. (Coord.). (2008). *Una discriminación Universal: La homosexualidad bajo el franquismo y la transición*. Barcelona: Egales.

Vale de Almeida, M. (2010). «O contexto LGBT em Portugal». En Nogueira, C. y Oliveira, J. (2010), *Estudo sobre a discriminação em função da orientação sexual e de género.* Lisboa: Comissão para a cidadania e igualdade de género, 45-90.

Vance, Carole S. (1997) «La antropología redescubre la sexualidad: un comentario teórico» en *Estudios Demográficos y Urbanos*. Vol. 12, N.º 1/2 (34/35).

Weeks, Jeffrey (1993) *El malestar de la sexualidad: significados, mitos y sexualidades modernas*. Madrid: Talasa.

SIMPOSIO NÚMERO 14

ETNOGRAFIANDO LAS PERIFERIAS Y LOS MÁRGENES DE CUERPOS, GÉNERO, SEXUALIDADES Y AFECTOS

Assumpta Sabuco Cantó. Asociación Andaluza de Antropología (ASANA), assumpta@us.es

Begonya Enguix Grau. Institut Català d'Antropologia (ICA), benguix@uoc.edu

1. Introducción

Nunca como hoy las transgresiones a la norma y la versatilidad corporal, genérica y sexual han estado tan presentes como en nuestros días. Como afirmaban Stallybrass and White (1986:5) «what is socially peripheral is so frequently symbolically central. The low-Other is despised, denied at the level of political organization and social being whilst it is instrumentally constitutive of the shared imaginary repertoire of the dominant culture»

Las voces y agentes de los grupos marginalizados, con su ubicación periférica en el sistema socio-sexual y sus reivindicaciones, convierten el momento actual en especialmente interesante. Por un lado, porque obligan a repensar y transfigurar muchos de los supuestos que modulaban los avances sociales en torno al sistema sexo-género. Por otro, al desestabilizar las categorías, provocan nuevos esencialismos en unas cartografías mucho más móviles y en tránsito que las anteriores. La rapidez de estos cambios se ha visto acentuada por la mayor centralidad que estas cartografías sexuales han adquirido, con voces y agencias antes silenciadas.

Las luchas por parte de los movimientos feministas, de los colectivos LGTBIQ* han sido, en buena parte, artífices de estos resultados. Pero no hay que olvidar que a veces los intereses dominantes integran estas conquistas para sus propios fines transformando los logros originales. La comercialización con los cuerpos, la mercantilización de los afectos, las posibilidades de lucro, que se integran en las nuevas conexiones virtuales y la frialdad de los encuentros, son algunos de los aspectos a tener en cuenta. Los enfrentamientos entre colectivos, las incomprensiones en torno al sufrimiento o a los placeres, la secuenciación más rápida de aspectos emocionales desde perspectivas egocentradas delimitan un horizonte de fragmentación en el que los cuerpos están insertos (Sabuco, 2017).

Si en los últimos años los binarismos de género y de sexo están siendo fuertemente cuestionados esto adquiere una importancia crucial, al menos, en tres niveles. En primer lugar, asistimos a un incremento de posibilidades en torno a las transformaciones en y sobre los cuerpos. Más allá de las antiguas «certezas» biológicas sobre «nuestra naturaleza», son muchas las investigaciones que han demostrado el carácter cultural con el que se interpreta, construye y altera la materialidad corporal. Las nuevas tecnologías, los avances en medicina y las posibilidades de la cosmética aseguran una mutabilidad, antes insospechada, que las realidades virtuales prometen como un nuevo modo de vida. La visibilidad trans, las reivindicaciones intersexuales, la emergencia asexual, los y las modelos *transgender* en las pasarelas, grandes almacenes y marcas con departamentos *agender* o *ungender*, la profusión de tags utilizadas en distintas plataformas de Internet, como Facebook o Instagram, parecen apuntar a una multiplicidad de escenarios corporales que habilitan paisajes nuevos para las categorías de sexo-género (y cuerpo). Un ejemplo más: muy recientemente la aplicación Snapchat ha creado un filtro para poder hacerse una fotografía con el sexo contrario que ha generado una gran fascinación entre los usuarios.

En segundo lugar, la ruptura de las dicotomías y los cambios en los modelos de feminidad/masculinidad/transexualidad e intersexualidad han cimbreado las llamadas posiciones hegemónicas de la organización social, aparentemente incuestionables. La flexibilidad, rapidez

y contundencia de estas transformaciones nos ubica necesariamente más allá de las oposiciones dualistas. Frente a las tecnologías de género (De Lauretis, 1996) que propiciaban modelos comunes en función de la posición de clase y de la etnicidad, hoy son muchas las resignificaciones posibles en torno a las masculinidades y/o feminidades, enunciadas ya no en oposición sino desde cruces híbridos. Estas expresiones no sólo se articulan con factores estructurales (la etnicidad, la edad, la religión o la clase, entre otros) sino con un abanico variado de identificaciones que proyectan, inventan y diluyen los sentidos tradicionales. «Lo masculino» ha dejado de estar imbricado a «ser hombre», del mismo modo que «la» feminidad no está asociada exclusivamente a «las mujeres». La célebre expresión de Beauvoir en «El segundo sexo», que sirvió para cuestionar la construcción jerárquica de la feminidad, se redirige hacia intereses plurales que rompen su imbricación única con un cuerpo sexuado. A su vez, las resistencias a estas transformaciones se expresan en una rígida defensa de los géneros complementarios, anclados en una anatomía que se redefine como «natural» especialmente por las posiciones conservadoras. A estas voces esencialistas se enfrentan propuestas más radicales en torno a los procesos de generización y sexualización. Con bastante frecuencia se adopta un nominalismo esencialista para reivindicar la igualdad y el reconocimiento colectivo desde una «otredad» comunitaria o imaginada por las injurias cometidas en su contra. Abandonar los márgenes y relocalizarse en el centro de los debates sociales se equipara a los requisitos ineludibles del avance y desarrollo social .

Tercero, en la esfera política las redefiniciones de la ciudadanía, los derechos y las medidas legislativas se centran en esta variabilidad de los géneros lo que origina enfrentamientos y disputas encarnizadas no sólo entre las fuerzas gubernamentales sino entre los movimientos sociales. Al abandonar las políticas de identidades homogéneas, se trata más de atender a unx sujetx nómada (Braidotti, 2006), unx individux sobre el que construir el principio de equivalencia democrática para no eliminar la diversidad ni la diferencia (Mouffe, 2001, 7). La multiplicación de vivencias corporales desestabiliza los roles considerados «tradicionales» bajo el mandato de la heterosexualidad y formas sexuales consideradas anteriormente «desviaciones» o «patologías» y se insertan en los cauces de una «normalidad» no por ello incues-

tionable. La obtención del matrimonio igualitario para personas del mismo sexo supuso un cierto desencanto entre aquellos que optaban por una transformación más radical de la organización social, pero, a nivel global, es una de las manifestaciones más evidentes de las conquistas logradas. La actual emergencia política de las demandas trans e intersexuales busca erradicar la medicalización patológica y obtener el reconocimiento colectivo mediante una mayor libertad jurídica. Las complejas vinculaciones entre sexualidad, parentesco y organización social nos obligan a romper las dicotomías al uso: hombre/mujer, homosexual/heterosexual, público/privado y aceptar un concepto de «persona» que, como señaló Strathern (1980), dista de ser «una» entidad para representarse y vivirse de una manera fractal.

Esta pluralidad de cuerpos, vínculos y demandas subraya la emergencia de una fractura generacional en torno a las otredades que afecta a la educación, a los medios de comunicación, a la publicidad y las tecnologías. Las nuevas expresiones de los géneros, las sexualidades y los afectos obligan a transformar las perspectivas de las generaciones previas y la consideración hacia estos colectivos, con un mayor respeto en torno a las libertades.

En un contexto general marcado por la crisis del COVID, estas separaciones o fracturas se han acentuado. La incertidumbre económica y el ascenso a nivel global de los planteamientos de reacción por parte de la extrema derecha incide y agrava las desigualdades. El confinamiento, el empleo de las tecnologías de comunicación para solventar la sociabilidad y el recelo ante la posibilidad del contagio permite endurecer el control de los estados hacia los individuos. Y a su vez incrementa la sospecha hacia unos «otros» que cada vez son más cercanos. La epidemia del SIDA se convierte en un referente a tener en cuenta por sus semejanzas y diferencias con nuestro presente.

Los cuerpos han dejado de estar «frente a frente» para distanciarse, ubicarse tras mascarillas, pantallas de plástico, embellecidos o no, con telas y formatos que reubican al que los lleva. A más de dos metros, las relaciones corporales, afectivas y sexuales se transforman y las oscilaciones entre el acatamiento de las normas o/y las desobediencias son también más frecuentes.

Las relaciones entre cuerpos, género, sexualidad y afectos convierten este simposio en un lugar móvil y virtual desde el que encontrarse. Un cuerpo que, situado por las epistemologías feministas en el centro de las críticas a los modelos de sexo-género duales, binarios, dicotómicos y esencialistas, es hoy más que nunca un cuerpo disputado. Cuerpos más subyugados hoy a las desigualdades sociales, a las jerarquías y las violencias en marcos estatales e internacionales de sujeción. La ética de la diferencia sexual (Braidotti, 2006:5) nos lleva a abrazar al feminismo como «una práctica, así como un impulso creativo, que apunta a afirmar la diferencia sexual como una fuerza positiva».

Analizar las intersecciones contemporáneas entre cuerpo, género, sexualidad y afecto desde una perspectiva feminista y situada interroga sus límites y es un paso necesario para explorar y discutir las posibilidades bio y micropolíticas de los cuerpos (des)generizados. Unas posibilidades que pueden apuntar a la hiperclasificación a la que se refiere Braidotti (2013), a dinámicas de inclusión y exclusión, a la reproducción social, al cambio social, a la resistencia, a la transgresión, a sus relaciones con el consumo y con el neoliberalismo. Esto fractura la propia producción de conocimiento antropológico ya que los métodos etnográficos tradicionales se ven sometidos a presiones de digitalización o/y a una escala cambiante en torno a las prioridades temáticas del trabajo de campo.

En este simposio, desde una perspectiva feminista, posthumanista, nos podemos preguntar tal y como formula Hester (2004: 223): ¿necesitamos un sexo? ¿qué pasa si tenemos cientos? A esta pregunta, Braidotti añade las siguientes: ¿Qué sucede con las identidades de género si la sexualidad no se basa en términos opuestos? ¿Qué sucede cuando existe sexualidad sin posibilidad de unión hetero u homosexual? (Braidotti, 2016: 688). Estos son algunos de los cuestionamientos con los que iniciamos nuestra propuesta.

2. Genealogías y líneas de la propuesta

En 2014 el simposio «Etnografiando los márgenes y las periferias sexo-amorosas» coordinado por Jordi Roca y Begonya Enguix en el XIII Congreso de Antropología de la FAAEE (Tarragona, 2014) abrió un

debate sobre las posibilidades del trabajo de campo en estos lugares no centrales de las vivencias sociales. Ese mismo año se presentó otra propuesta integrada por José María Valcuende, Josan Langarita y Assumpta Sabuco que fue subsumida en la primera. En esta ocasión, como encargadas de enfocar el debate, trazamos unas líneas generales sobre los que plantear la discusión general en continuidad con las anteriores.

- Influencias y características de la articulación de los feminismos en el contexto del neoliberalismo actual: del #metoo al feminismo como marca.
- Los géneros no binarios, las sexualidades alternativas y nuevas formas de afecto (poliamor, no monogamias, ecosexuales, asexualidades, etc)
- Las configuraciones contemporáneas de las relaciones de género y afecto: ¿cómo se relacionan cuerpo, género y afectos en el siglo XXI?
- Las transformaciones y representaciones corporales en relación con el género, la sexualidad y los afectos.
- El impacto de los «social media» y el sistema cuerpos-géneros-afectos.

Estas temáticas pretenden abordar un doble cuestionamiento que las aglutina: ¿Qué cuerpos importan hoy y cómo se articulan con estas variables que encabezan nuestra propuesta? ¿Están siendo disueltos los elementos tradicionales del género binario y afectos correlativos? Las investigaciones al respecto han sido muy numerosas y, en nuestros días, su producción sigue mostrando una elevada tasa de crecimiento exponencial. Quizá, la diferencia más significativa viene dada por la ruptura de la distinción entre el investigador o la investigadora y los «sujetos/objetos» de estudio. Las críticas al exotismo antropológico sobre las sexualidades y los cuerpos en los márgenes se han ido superando con una fusión más consciente en lo que ha venido a llamarse «giro afectivo». Con estos objetivos, nuestros planteamientos se concentran en reunir las investigaciones emergentes en la etnografía y crear un espacio de intercambio para el debate no sólo de las temáticas sino de las metodologías empleadas.

Etnografiar desde las periferias alude con claridad a la posición de subalternidad a la que se han visto reducidos muchos de los trabajos en torno a las sexualidades y a las realidades no dualistas en torno al género. Su supuesta radicalidad no estriba sólo en las temáticas escogidas sino también en la posición desde la que se realiza una investigación que es también, muchas veces, una acción participativa. De ahí que las técnicas utilizadas y las dificultades encontradas en la realización de estos trabajos ocupe un lugar sustancial en nuestra propuesta.

3. Panorámicas teóricas

Podemos afirmar que las antropologías del cuerpo y del género tienen ya un largo recorrido. En las primeras décadas del s. XX, el cuerpo constituía para lxs antropólogxs un hecho implícito de la vida social; en la década de los 1970 pasó a ser un explícito objeto de interés para la etnografía y a partir de la década de los 80 el cuerpo empezó a ser visto como un problema a ser tratado respecto a su mutabilidad cultural e histórica deviniendo posteriormente un espacio teórico para repensar diversos aspectos de la cultura y del yo (Csordas, 2002; Marti y Aixelà, 2010, Martí, 2010, 2012, 2014). Con la introducción del concepto de «*embodiment*» (Csordas, 1990) se entiende el cuerpo como sujeto y no solo objeto de cultura y se rompe con la dicotomía cartesiana cuerpo/mente, en la que un elemento era generador y fundamento de cultura (la mente) y el otro una superficie pasiva de inscripción (el cuerpo).

En nuestro mundo hipervisual e hipersexualizado no solo tenemos cuerpo, sino que somos cuerpo. Nuestros cuerpos ya no son solo superficies de inscripción o elementos pasivos, sino agentes activos, cuerpos en permanente devenir, por citar a Coleman (2009). Son cuerpos que no son naturaleza o cultura sino «natureculture» (Haraway, 2003). No son materia ni discurso, sino materia y discurso.

Intentar entender el individuo encarnado en un cuerpo con género requiere hablar de «*embodiment*» y también de «*embededness*». Según Braidotti (2013: 22), el humanismo feminista introdujo un materialismo incorporado e incrustado (*embodied and embedded*) (Braidotti, 1993) basado en la autoorganización de la materia (Braidotti, 2013),

relacionado tanto con el giro «afectivo» como con la epistemología «situada» (Haraway, 1996).

Respecto a la relación entre cuerpo y género, la divisoria tradicional entre el sexo (como biológico y estable) y el género (como cultural y socialmente modulado) se basa en una conceptualización del género que recae en un sexo estable, en un cuerpo estable. Se requiere que el cuerpo tenga un sexo antes de tener subjetividad y agencia. La capacidad del género para la crítica disruptiva es entonces dudosa (Hester, 2004: 221). Esta es una posición, teórica y prácticamente hablando, obsoleta. Por ello, debemos prestar atención a la idea de que el cuerpo, tal como afirmaba el «feminismo corporal» (*Corporeal Feminism*), participa activamente en la formación de la identidad de género, la subjetividad y la ideología (Grosz, 1994; Davis, 1997; Balsamo, 1997).

La consideración de los cuerpos como agentes activos postulada desde el posthumanismo supera los presupuestos de Butler que se centra en la discursividad de los cuerpos, pero no explora cómo los cuerpos constituyen activamente los discursos que les constituyen (Harrison, 2010: 36). El cuerpo, los sexos y los procesos de generización se constituyen e imbrican mutuamente. Este sistema forma y tiene efectos por el modo en que los cuerpos materializan y superan la estabilidad de la materia. Los cuerpos como nodos generativos cuyos límites o bordes, se constituyen mediante las prácticas, no preexisten a ellas (Haraway, 2004).

Puesto que el posthumanismo se esfuerza en superar las oposiciones binarias entre lo dado y lo construido, lo biológico y lo cultural (Braidotti, 2013: 37), el campo de la construcción de la diferencia sexual,el género y el cuerpo se han constituido en temas fundamentales de análisis en y desde los paradigmas posthumanistas. La condición posthumana no solo pone el acento en el pensamiento crítico, ético y creativo, sino que respecto a cuerpos, sexos y géneros destaca el proceso de «devenir» (*becoming*) (Braidotti 2013; Coleman 2008, 2009). Hablamos ahora de cuerpos atravesados por interacciones e intra-acciones (Barad, 2007) cuyos límites son difíciles de trazar, que ya no son únicos, sino que ofrecen múltiples posibilidades, cuerpos en los que el género deviene una cualidad fundamental, central, para la definición de su estatus.

Ferrando y Marino (2015) consideran que lo posthumano a veces se considera como el desarrollo evolutivo futuro de la especie humana. En este sentido, cabría preguntarse cuáles son las implicaciones del género, el sexo y la etnia -y otras categorías interseccionales- para la corporeidad de lo post-humano, además de preguntar si la biología de lxs posthumanxs se basará en categorías como hombre, mujer o intersex. Quizá el hermafroditismo sea el nuevo escalón evolutivo. Y si hablamos de inteligencia artificial y el desarrollo de la conciencia de las máquinas, ¿qué tendrá el género que ver? Estxs autorxs recomiendan afrontar el futuro con una visión feminista radical y una imaginación posthumanista. Nicholas (2014) va más lejos al proponer, sobre bases éticas, la erradicación del género

Aunque los paradigmas posthumanistas/postgénero parecen dotarnos de las herramientas necesarias para abordar los escenarios actuales de sexo/género/afecto también podemos hablar de la inmanencia de los significados «tradicionales» de género (Spahn, s.d.; Ferrando, 2014; Nicholas, 2014; Mayo, 1999; Braidotti, 2013; Enguix, 2012). Pero tanto en las propuestas que mantienen el género como categoría de análisis como en las disputas que ha generado, encontramos un mayor nomadismo, una creciente transitoriedad que recalca la importancia de estos enfoques y metodologías.

4. Las comunicaciones: visualizando los cuerpos, géneros, sexualidades y afectos

Buena parte de las comunicaciones de este simposio consideran el cuerpo como un referente ineludible en el que materializar las representaciones, prácticas y resistencias. Su ubicación en los márgenes obedece al aún existente predominio social del androcentrismo y la heterosexualidad. Por ello, ahondar en mujeres, hombres y otras posiciones sociales que a partir de su corporalidad construyen herramientas de cambio y transformación es de interés antropológico.

En «Etnografiando normatividades corporales en un mundo posgay», Ignacio Elpidio Domínguez Ruiz revisa los efectos de la movilización política gay y sus conquistas sociales (especialmente el matri-

monio), el aumento de visibilidad y respetabilidad y su impacto en los contextos urbanos. Las nuevas jerarquizaciones en torno a los cuerpos y su capital erótico le permiten adentrarse en los trastornos de las conductas alimentarias entre los gays más jóvenes que consideran bello un cuerpo sin exceso de grasa pese a los peligros que conlleva reducir la alimentación y mantener una visión deteriorada de la propia corporalidad.

Las relaciones entre cuerpo y trabajo en entornos rurales han sido silenciadas en la mayoría de la producción bibliográfica sobre sexualidades, que han privilegiado los contextos urbanos o los sectores productivos emergentes. La propuesta de Rodrigo Duarte y José Marcos Froehlich, «O corpo camponês...para trabalhar, não para gozar – os camponeses e o tema da sexualidade nos estudos rurais brasileiros» critica este vacío en el que las representaciones dominantes de los cuerpos productivos siguen forjando miradas sesgadas en los estudios del campesinado en Brasil.

«Cuerpos que extrañan: el orden bipolar hegemónico en cuestión, la intensidad de los afectos como reacción» de Lucía Echevarría Vecino, se adentra en las intersecciones corporales derivadas de la religión y los procesos de normativización vinculados a la ciudadanía. Especialmente para muchas jóvenes marroquíes, la in-corporación (*embodiment*) y la resistencia a los modelos dominantes a través del cuerpo se ensambla con un repertorio emocional de alta intensidad que obliga a cuestionarse las huellas y permanencias afectivas desde experiencias autosituadas.

Juan Ramón Alberdi Ibarmia ofrece en «Los cuidados que eclipsan el amor: la discapacidad como obstáculo sentimental» una interesante reflexión sobre los silencios y silenciamientos que impiden a las personas discapacitadas el acceso a una vida sentimental y afectiva plena ya que se ven como cargas u obstáculos para una relación de igualdad en pareja (Ferrante y Ferreira, 20015; 2008; 2001).

El acercamiento a las «Resistencias sexo-afectivas, género y agencia en prisión: el caso de las mujeres encarceladas en el País Vasco» es la propuesta de María Ruiz Torrado (UPV/EHU). La autora subraya las prácticas que mitigan o neutralizan los efectos del encierro penitenciario. Entre ellas, destacan especialmente las redes de solidaridad y

las vinculaciones sexuales/afectivas que rompen el etiquetado normativo previo, dentro de una realidad que funciona con sus propias reglas. Desde una perspectiva feminista, la autora destaca la agencia de las mujeres encarceladas para proporcionarse un horizonte vivencial de apoyo y respeto mutuo.

Todas estas reflexiones son, sin duda, de gran interés para profundizar en los modos y los efectos de etnografiar los márgenes y las periferias de cuerpos, géneros, sexualidades y afectos en el siglo XXI. Parten de la idea de que no hay cuerpos sin géneros, sin sexualidad, sin afectos: se basan en la premisa de que cuerpos, géneros, sexualidades y afectos son ensamblajes donde son las relaciones entre estos componentes, y no los componentes tomados aisladamente, las que generan significancia. Estas reflexiones nos acercan también a las dificultades y compromisos que implican este tipo de investigaciones.

Esperamos que el encuentro de distintas investigaciones y perspectivas, aunque de forma no presencial, permita forjar redes de solidaridad e intercambio, claves en este tipo de congresos dentro del Estado español. El debate con el que iniciábamos nuestra propuesta queda abierto a las interacciones, exposiciones y afectos que se desarrollarán en el Congreso durante el mes de Febrero de 2021. Desde las muchas transiciones que este congreso y este simposio han abierto, esperamos una reflexión conjunta, vívida y productiva.

Bibliografia

Åsberg, Cecilia y Braidotti Rosi (eds.) (2018) *A Feminist Companion to the Posthumanities*. Amsterdam: Springer.

Barad, Karen (2003) «Posthumanist performativity: Toward an Understanding of how Matter comes to Matter», *Signs: Journal of women in culture and society*, *28*(3), 801-831.

Barad, Karen (2007) *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham & London: Duke University Press.

Braidotti, Rossi (1993) «Gender and Post-Gender: The Future of an Illusion», *Quaderni dei Nuovi Annali*, n. 31, p. 51-69.

Braidotti, Rossi (2006) «Affirming the Affirmative: On Nomadic Affectivity», en http://www.rhizomes.net/issue11/braidotti.html, [consulta 1 abril 2016]

Braidotti, Rossi (2011) *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. New York: Columbia University Press.

Braidotti, Rossi (2013) *The Posthuman*. Malden: Polity Press.

Braidotti, Rossi (2016) «Posthuman Feminist Theory». En Disch, Lisa y Hawkesworth, Mary (eds.), *The Oxford Handbook of Feminist Theory*. Oxford: Oxford University Press, pp. 673-698.

Bryant, Levi R. (2011) *The Democracy of Objects*. Ann Arbor: Open Humanities Press.

Butler, Judith (1990) *Gender Trouble*. New York: Routledge.

Butler. Judith (1993) *Bodies that matter. On the discursive Limits of 'Sex'*. New York: Routledge.

Coleman, R. (2008), «The Becoming of Bodies», *Feminist Media Studies*, 8(2), pp. 163–179.

Coleman, Rebecca (2012) *The Becoming of Bodies: Girls, Images, Experience.* Manchester: Manchester University Press.

Csordas, Thomas J. (1990) «Embodiment as a Paradigm for Anthropology», *Ethos*, 18, pp. 5-47.

Csordas, Thomas J. (2002) «Body: Anthropological Aspects». En Smelser NJ, Baltes PB, (eds), *International encyclopedia of the social and behavioral sciences*. Oxford: Elsevier Sciences, pp. 1270–274.

Díez Mintegui, Carmen (1996). «Deporte y construcción de las relaciones de género», *Gazeta de Antropología*, nº 12, Granada.

Díez Mintegui, Carmen (2003). «Tradiciones culturales y legitimación del poder masculino», *Gazeta de Antropología*, nº 19, Granada en http://hdl.handle.net/10481/7330 [consulta 15 diciembre 2020].

Díez Mintegui, Carmen (2006) «Juventud y deporte. Una propuesta de cambio en la organización tradicional de la actividad deportiva», *Disparidades. Revista de Antropología*, *61*(2), 129-144.

Enguix, Begonya (2012) «Cultivando cuerpos, modelando masculinidades», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXVII, núm. 1, pp. 147-180.

Enguix, Begonya (2014) «Male Bodies and the Black Male Gaze: Is there a Cultural Interpretation of Masculinities?» en J. Martí (ed.) *African Realities: Body, Culture and Social Tensions.* Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, pp. 111-146.

Enguix, Begonya (2015) «Cuerpos Desbordados. La Construcción Corporal de la Masculinidad», *Argos*, vol. 30, núm. 59, (correspondiente a junio-diciembre 2013) online 2015.

Ferrando, Francesca (2013) «Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations», *Existenz*, 8/2, pp 26-32.

Ferrando, Francesca (2014). «Is the Post-human a Post-woman? Cyborgs, Robots, Artificial Intelligence and the Futures of Gender: a Case Study», *European Journal of Futures Research*, pp. 2-43.

Fernández, Andrea García Santesmases (2015). «El cuerpo en disputa: Cuestionamientos a la identidad de género desde la diversidad funcional», *Intersticios.Revista Sociológica De Pensamiento Crítico, 9* (1)

Ferrando, Francesca y Marino, Simonetta (eds.) (2015) «Gender and the posthuman: Genealogies, Evolutions, Visions» (special issue), *La Camera Blue: Rivista di Studi di Genere*, vol. 11, num 12.

Ferrante, Carolina y Ferreira, Miguel A. (2011) «Cuerpo y habitus: El marco estructural de la experiencia de la discapacidad», *Intersticios. Revista Sociológica De Pensamiento Crítico, 5*(2).

Ferrante, Carolina y Ferreira, Miguel A. (2008) «Cuerpo, discapacidad y trayectorias sociales: Dos estudios de caso comparados», *Revista De Antropología Experimental, 8*(29), 403-428.

Foucault, Michel (1997) *Las Palabras y Las Cosas*. Madrid: Siglo XXI.

Foucault, Michel (1997) «Technologies of the self». En P. Rabinow (ed.), *Ethics, subjectivity and truth: of the essential works of Michel Foucault 1954–1984*, Vol. 1. New York: The New Press, pp. 223–251.

Goffman, Erving (1983) «Felicity's condition», *American journal of sociology*, *89*(1), 1-53.

Grosz, Elizabeth (1994) *Volatile bodies: towards a corporeal feminism*. Bloomington: Indiana University Press.

Grosz, Elizabeth (2004) *The Nick of Time: Politics, Evolution, and the Untimely*. Crows Nest: Allen & Unwin.

Haraway, Donna (1991). *Simians, cyborgs and women: The reinvention of nature*. New York: Routledge.

Haraway, Donna (1996) «Situated knowledges: the science question in feminism and the privilege of partial perspective», en Fox Keller E., Longino H.E. (eds.) *Feminism and science.* Nueva York: Oxford University Press, pp. 249–263.

Haraway, Donna (1997). *Feminism and technoscience*. New York: Routledge, *39*(1), 3.

Haraway, Donna (2003). *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness.* Chicago: Prickly Paradigm Press.

Haraway, Donna (2004). *The Haraway Reader*. Nueva York: Routledge.

Haraway, Donna (2008). *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Harman, Graham (2005) *Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things.* Chicago: Open Court.

Harrison, Katherine (2010) *Discursive Skin: Entanglements of Gender, Discourse and Technology*. Linköping University: Linköping Studies in Arts and Science No. 513.

Hayles Katherine (1999) *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Information.* Chicago: Univ. Chicago Press.

Hester, David (2004) «Intersexes and the end of gender: Corporeal ethics and postgender bodies», *Journal of Gender Studies*, 13:3, pp. 215-225.

De Lauretis, Teresa (1996) «La tecnología del género», *Revista Mora*, *2*, 6-34.

Martí, Josep (2012) «Presentación social del cuerpo, postcolonialidad y discursos sobre la modernidad», *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 10, pp. 78-90.

Martí, Josep (2010) «La presentación social del cuerpo: Apuntes teóricos y propuestas de análisis», en Josep Martí y Yolanda Aixelà (eds.) *Desvelando el Cuerpo. Perspectivas desde las ciencias sociales y humanas*. Madrid: CSIC, pp. 107-122.

Martí, Josep (ed.) (2014) *African Realities: Body, Culture and Social Tensions.* Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.

Martí, Josep y Aixelà, Yolanda (2010) «La presentació social del cos. Pròleg», *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 26, pp. 1-16.

Mayo, Cris (1999) «Gender Disidentification: The Perils of the Post-Gender Condition», *Philosophy of Education*, pp. 356-364.

Mouffe, Chantal (2001) «Feminismo, ciudadanía y política democrática radical». En Lamas, Marta (comp.) (2001) *Ciudadanía y feminismo*. México: Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer (VNIFEM) y del Instituto Federal Electoral (IFE), pp. 2-13.

Nicholas, Lucy (2014) *Queer Post-Gender Ethics: The Shape of Selves to Come*. London: Palgrave-MacMillan.

Sabuco, Assumpta (2005) «Los mapas del cuerpo: paisajes, territorios y relaciones corporales», en *Cuerpos de mujer en sus (con) textos anglogermánicos, hispánicos y mediterráneos: una aproximación literaria, socio-simbólica y crítico-alegórica*. Sevilla, Arcibel Editores, pp. 365-374.

Sabuco, Assumpta (2017) «Fragmenter le corps, fragmenter les droits», *L´Homme et la société,* 1 (n° 203-204): 113-138.

Sabuco, Assumpta and Álvarez, Ana (2020) «The Holy Rebellious Pussy: New Feminist Demands and Religious Confrontations». En Phil Shining and Michelle Epple (eds.) *Exploring Sexuality and Spirituality. An Introduction to an interdisciplinary Field.* Leiden, Boston: Brill, pp. 211-245.

Spahn, Julia (2016) «Posthuman = Postgender? (De)stabilising Binary Oppositions in Mass Effect» en http://www.paidia.de/?p=4939 [consulta 1 abril 2016].

Stallybrass, Peter and White,Allon (1986) *The Politics and Poetics of Transgression*. Ithaca: Cornell University Press.

Strathern, Marilyn (1980) «No Nature, no Culture: the Hagen Case». En MacCormack, Carol and Strathern, Marilyn Nature, Culture and Gender, London, Cambridge University Press. pp. 174-222.

A FLOR DE PIEL. EL CUERPO Y «EL METREO» EN EL «PUTIVAGÓN» DE LA CIUDAD DE MÉXICO

José Octavio Hernández-Sancén. Universidad Pablo de Olavide, oct.sancen@gmail.com

Introducción

Este trabajo propone comprender cuál es el lugar del cuerpo en el «último vagón» del metro de la Ciudad de México también llamado el «putivagón». Asimismo, se busca conocer los procesos de construcción de este espacio colectivo y heterogéneo, alternativo y emergente en la Ciudad de México.

En este sentido, el «putivagón» es un espacio donde el cuerpo es uno de los elementos más destacados en los procesos de apropiación del mismo. Es el principal elemento estructural y articulador de las prácticas homoeróticas[15] entre hombres que se gestan en el anonimato durante el transitar de sus trenes y vagones en el dinamismo de la vida cotidiana urbana. En el también llamado «metreo», como práctica alternativa del uso del espacio, se implican no solo el cuerpo, sino el deseo y la subjetividad. Es una forma de expresión de la sexualidad, donde los pactos de complicidad con el otro social se interrelacionan periféricamente entre sí en lo «público» y lo «privado» (Hernández, 2016).

15 Los homoerotismos como categoría conceptual, según Núñez, Guillermo son una «experiencia que revela de nuevo el carácter incoherente, inestable y fragmentado de la identidad masculina, no obstante, las pretensiones sociales patriarcales de unicidad y homogeneidad» (2001:26).

El trabajo etnográfico realizado con apoyo de la observación participante[16] y los sistemas conversacionales[17] sostenidos de manera aleatoria con hombres, usuarios del metro, facilitó la aproximación a este fenómeno social como objeto de estudio complejo, diverso, denso y obscuro.

Apuntes para la reflexión

Pensar el cuerpo desde el paradigma de la complejidad (Morin, 2011), significa ir más allá de las posibles dicotomías que desde el pensamiento occidental se han establecido en una larga tradición histórica. El cuerpo no es un agente dividido, es la convergencia de significados biológicos, culturales e históricos (Muñiz, 2010). Un instrumento fundacional en sí mismo. El cuerpo es frontera que apuntala la significación hacia la diversidad sexual. Es parte del paradigma de una nueva manera de vivir la sexualidad humana desde la riqueza de sus dimensiones en lo erótico, afectivo, sexual y de género (Núñez, 2016).

El cuerpo es un continuo entre biología y cultura, punto de partida y llegada del proceso de materialización producto de la performatividad de los discursos «que producen representaciones y las prácticas corporales cotidianas y ritualizadas que producen cuerpos dóciles, maleables y controlables» (Muñiz, 2010: 46).

---

16 En este trabajo son fundamentales los aportes de Guber, Rosana (2001) respecto a la observación participante y la reflexividad para decir que desde este enfoque el investigador procede «a la inmersión subjetiva pues sólo comprende desde adentro. […] Con su tensión inherente, la observación participante permite recordar, en todo momento, que se participa para observar y que se observa para participar» (2001:60-62).

17 González (2007) propone como instrumento de la investigación cualitativa a «los sistemas conversacionales», los cuales resaltan el sentido de *corresponsabilidad* que implica a cada uno de los participantes como parte del proceso de investigación, facilitando la expresión activa, libre, reflexiva y creativa sobre el tema en cuestión. En este proceso integrador tanto el investigador como los sujetos informantes participan con sus experiencias, dudas, tensiones y emociones que dan sentido a los contenidos que van apareciendo: «la conversación busca, ante todo, la emergencia del sujeto que habla en un compromiso total con su expresión» (González, 2007:34)..

El cuerpo también es un hibrido multifacético, un *cyborg* (Haraway, 1991), como expresión de la modernidad y de las sociedades contemporáneas para dar cuenta de su articulación entre biología y cultura. El cuerpo es cognoscible a través de las prácticas y es sinónimo de la complejidad que alude a las realidades y espacios que se habitan.

El cuerpo, al ser continuidad de lo biológico desde la cultura, siempre ha estado supeditado a su relación con el mundo, donde cada acto corporal sugiere interpretar el cuerpo como cuerpo vivido, explicación de sí mismo, de sus comportamientos, con intencionalidad y poder de significación, capaz de materializar la experiencia (Merleau-Ponty, 1994).

> El cuerpo es el vehículo del ser-del-mundo, poseer un cuerpo es para un viviente conectar con un medio definido, confundirse con ciertos proyectos y comprometerse continuamente con ellos. (Merleau-Ponty, 1994:100)

El cuerpo no está en el espacio, habita el espacio, «está en el mundo como el corazón en el organismo: mantiene continuamente en vida el espectáculo visible, lo anima y lo alimenta interiormente, forma con él un sistema» (Merleau-Ponty, 1994:219). Está interconectado con el mundo simbólico que habita, es más que materia por la relación cuerpo-mundo. Una relación mutua y orgánica, en constante diálogo viviente.

El cuerpo está encarnado, interpela las experiencias subjetivas y afianza la historia que le da una singularidad y significancia en el aquí y ahora. Desde el tiempo y el espacio traza un mapa alterable y en continuo devenir situando a los sujetos.

Desde esta concepción del cuerpo y articulándola con la experiencia en campo, es posible argumentar que ser cuerpo es estar supeditado al mundo social-simbólico. En este sentido, la experiencia del cuerpo vivido en el metro de la Ciudad de México y en especial en el «putivagón» hace referencia a la estrecha relación que existe entre el cuerpo y el espacio. Más aún, siguiendo a Merleau-Ponty (1994), el cuerpo es del espacio, anudado a un cierto mundo y donde se sedimenta la experiencia producida en el encuentro con otros cuerpos, en prácticas que tienen de fondo un significado, una historia y una temporalidad.

> […] el espacio corpóreo y el espacio exterior forman un sistema práctico, siendo aquél el fondo sobre el que puede destacarse, o el vacío ante el que puede aparecer el objeto como objetivo de nuestra acción» (Merleau-Ponty, 1994:119).

Por otro lado, la frontera es «un lugar de encuentro… [u]n lugar de descubrimiento, de interacción y de intercambio» (Maffia, 2006:5), alude a lugares de separación o de encuentro que delimitan la espacialidad entre el «adentro» y el «afuera», entre lo «propio» y lo «ajeno»» (Maffia, 2006:1). Es expresión de los límites que reordenan las «dimensiones de la vida como el tiempo, el espacio, los comportamientos y los deseos» (*Ibíd*.:1).

Desde esta postura y para nombrar a los cuerpos sexuados, de las diversidades y disidentes, Maffia (2006) sugiere explorar y pensar los cuerpos desde la metáfora de frontera, es decir, como lugares de separación y de encuentro, lugares amurallados donde la diferencia es amenaza, o también, como espacios de extenso intercambio y negociación entre mundos.

Desde este planteamiento, es posible hacer referencia a los cuerpos como frontera en el espacio diverso del «putivagón», donde a través del «metreo», los cuerpos confluyen como universos diversos que delinean deseos y placeres. Con el trabajo etnográfico[18] desarrollado fue posible asimilar que la pretendida cruda división entre el espacio de afuera y el espacio de adentro no se sostiene si se toma al cuerpo como eje central porque en él cohabitan ambos mundos entre sí.

El borramiento de las fronteras y el sostenimiento en las periferias hizo suponer que lo que favorece y reproduce las prácticas del «metreo» entre hombres es precisamente la «interconexión» múltiple con la espacialidad del «putivagón» del metro a través del cuerpo. Esta premisa se hizo observable al abrir y cerrar las puertas del último vagón. Los cuerpos de los viajantes se posicionaron en los bordes del mismo

18 La etnografía fue la herramienta teórico-metodológica más importante que facilitó, mediante el uso de la técnica de la observación participante y las conversaciones, la aproximación al campo y objeto de estudio. Es decir, el «estar allí», desde la postura de Geertz (1989), para situar al investigador en una posición privilegiada al ser parte del contexto de estudio. Una de las ventajas del «estar allí» es poder *participar-sentir-escuchar* desde una práctica multisituada que facilite la comprensión de las realidades desde coordenadas diversas.

inaugurando un lugar de encuentro y descubrimiento, de interacción e intercambio. Un lugar de confluencia donde género, edad, religión, preferencia sexual, confluyeron en una suerte de negociaciones corporales, produciendo espacio a través de las zonas de interacción y de las diversas formas de practicar el homoerotismo como el «metreo». El cuerpo y el lugar fundaron el espacio, siempre en devenir, de las realidades emergentes implicadas en la vida cotidiana en el metro de la Ciudad de México. En este sentido, tuvo lugar el reordenamiento de los sentidos configurando nuevos significados a partir de la estrecha relación con la estructura metálica del vagón y los comportamientos y deseos como expresión de la subjetividad social[19]. Las ventanas y puertas fueron un medio de comunicación para interactuar mediante la mirada y el reflejo de contornos corporales de quienes viajaban en su interior. Los pasamanos dieron sostén al propio cuerpo durante el movimiento del «convoy» como una extensión del brazo, mano y dedos, a veces, también, de piernas y pies, facilitando la aproximación al otro (ya no tan extraño o ajeno).

Durante el movimiento de la máquina, las fronteras entre materia inerte y viva se conjugaron en un *cyborg*, como «un híbrido de máquina y organismo, una criatura de realidad social y también de ficción» (Haraway, 1991:253). Un «ser que depende de la tecnología para realizar determinados actos físicos o mentales» (Yehya, 2010:148). Un cuerpo donde fueron depositadas las fantasías que dieron paso a la acción, concretándose en movimientos corporales acoplados, semejante a una prótesis, con el movimiento de la máquina. El acoplamiento entre organismo y máquina desde un proceso imaginativo y simbólico en con-

19 González (2007) hace referencia al término y menciona que la subjetividad «está constituida tanto en el sujeto individual como en los diferentes espacios sociales en que este vive. El carácter relacional e institucional de la vida humana implica la configuración subjetiva no sólo del sujeto y de sus diferentes momentos interactivos, sino también de los espacios sociales en que esas relaciones se producen. Los diferentes espacios de una sociedad concreta están estrechamente relacionados entre sí en sus implicaciones subjetivas. Es a este nivel de organización de la subjetividad al que hemos denominado de subjetividad social «y concluye afirmando que «se encuentra en las representaciones sociales, los mitos, las creencias, la moral, la sexualidad, los diferentes espacios en que vivimos, entre otros aspectos, y está atravesada por los discursos y producciones de sentido que configuran su organización imaginaria» (González, 2007:17).

junción con lo real de la materia física e inerte hizo surgir un híbrido en función de la modernidad: el cuerpo cyborg, como entidad signada por lo cultural, radicando en ella misma su complejidad determinada por la subjetividad.

> El cuerpo es el punto cero del mundo, allí donde los caminos y los espacios vienen a cruzarse el cuerpo no está en ninguna parte: en el corazón del mundo es ese pequeño núcleo utópico a partir del cual sueño, hablo, expreso, imagino. Mi cuerpo es como la Ciudad del Sol, no tiene un lugar, pero de él salen e irradian todos los lugares posibles, reales o utópicos. (Foucault, 2010:16)

Cierre

La experiencia corporal como elemento estructurante de la práctica del «metreo» es un elemento vinculante, de mediación o conexión entre «naturaleza» y «máquina» que a manera de pliegue[20] se condensó en la profundidad del cuerpo y la posibilidad de existencia desde su singularidad y más allá de las certezas que establecieron el orden de lo absoluto y el razonamiento. Significó la posibilidad de reconocimiento de la existencia de deseos, pasiones y necesidades, siempre desde la experiencia como formas de hablar de lo ocurrido a partir de diferencias y similitudes, de interpretaciones y reinterpretaciones.

De lo compartido a través de los testimonios de los hombres entrevistados, resaltó el lugar que el cuerpo adquirió para ellos. Un valor singular, vinculante, de poder y resistencia, determinante en sus prácticas homoeróticas y constitutivo del espacio que habitaron. La experiencia subjetiva de estos sujetos hizo evidente el deseo por el cuerpo y la manera de verse, proyectar y valorar la imagen corporal y su «buen gusto» por el placer del cuerpo.

---

20 Gilles Deleuze menciona que la «materia orgánica, sin embargo, no es otra que la inorgánica… Inorgánica u orgánica, la materia es la misma, pero fuerzas activas que actúan sobre ella no son las mismas. Por supuesto, son fuerzas perfectamente materiales o mecánicas…» (1989:16-18). El pliegue es la capacidad que tiene el organismo de «plegar sus propias partes hasta el infinito y de desplegarlas, no hasta el infinito, sino hasta el grado de desarrollo asignado a la especie» (*Ibíd*.:18).

> La cara era demasiado viva… yo creo que es el compuesto de la cara, de lo que compone su cara, sus cejas, sus ojos, su cabello, el conjunto de su cara, yo creo que después es como vayas vestido, los colores, la ropa, la combinación, etcétera, lo bonito que puedas ser o lo atractivo que puedas ser aparte de todo.

La complicidad entre los hombres, a través de los gestos discretos y los roces de los cuerpos, en un acto anónimo, reafirmó la preferencia (el gusto) de estar entre hombres «*porque a fin de cuentas*» (señaló un informante) «*lo que recibes de un hombre jamás lo vas a recibir de una mujer*».

El valor del cuerpo se evidenció como «la tarjeta de presentación» que motivó el «metreo» para el encuentro. La apropiación del espacio del «putivagón» apuntaló la interacción esperada: el placer del cuerpo sobre el valor de la palabra.

> […] hay gente que puede empezar a acercarse a ti y misteriosamente ya está su mano en la entrepierna o te está tocando el trasero o inclusive a lo que vas. O sea, te puedo decir que agarra, y si no te empiezan a tocar es porque ya casi te bajan el cierre o la bragueta del pantalón, y si no es que te están acariciando, es porque ya te sacaron todo […]

El «metreo» adquirió el sentido de un ritual en el que se resguardaron experiencias que, a manera de aprendizajes, antecedieron y promovieron todo tipo de prácticas direccionadas hacia el placer del cuerpo, su representación e interpretación como punto de identificación con el otro. La técnica humana y la movilidad social materializadas en el cuerpo, fueron parte del proceso de acoplamiento entre naturaleza y cultura, entre cuerpo humano y máquina, entre ficción y realidad. El cuerpo vivido, encarnado, hecho de carne y pliegues culturales, incitó la autodeterminación del espacio entre naturaleza biológica y cultural. El cuerpo con el «metreo» en el «putivagón» del metro, fue parte de un espacio de significación profunda de lo obscuro, lo privado y lo próximo, de la complicidad entre hombres durante el trayecto de un sitio a otro en la Ciudad de México.

Referencias

Deleuze, Gilles (1989) «Capítulo 1. Los repliegues de la materia», en *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Barcelona: Paidós Studio.

Foucault, Michel (2010) *El cuerpo utópico. Heterotopías.* Buenos Aires: Nueva Visión.

Geertz, Clifford (1989) *El antropólogo como autor.* Barcelona: Paidós Studio.

González, Fernando (2007) *Investigación cualitativa y subjetividad: Los procesos de construcción de la información*. México: McGraw-Hill Interamericana.

Guber, Rosana (2001) *La etnografía. Método, campo y reflexividad.* Bogotá: Grupo Editorial Norma.

Haraway, Donna (1991) *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza.* España: Ediciones Cátedra Univesitat de Valencia.

Hernández, José Octavio (2016) «*EL ÚLTIMO VAGÓN.» El metro de la Ciudad de México: Heterotopías y prácticas homoeróticas.* (Tesis de maestría). Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. México.

Maffia, Diana (2006) «Los cuerpos como frontera». Texto en línea (*mimeo*).

Merleau-Ponty, Maurice (1994) *Fenomenología de la percepción*. España: Planeta-Agostini.

Morin, Edgar (2001) *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.

Monsiváis, Carlos (2010) *Que se abra esa puerta. Crónicas y ensayos sobre la diversidad sexual*. México: Paidós.

Muñiz, Elsa (2010) «Capítulo 1. Las prácticas corporales. De la instrumentalidad a la complejidad». En Elsa Muñiz (coord.). *Disciplinas y prácticas corporales. Una mirada a las sociedades contemporáneas.* México: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco.

Núñez, Guillermo (2001) «Reconociendo los placeres, desconstruyendo las identidades». *Desacatos*. *Revista de Antropología Social.* (6):15-34.

Núñez, Guillermo (2016) ¿Qué es la diversidad sexual? 2ª edición. México: Ariel-Paidós/PUEG-UNAM/CIAD.

Yehya, Naief (2010) «Capítulo 6. La belleza y el *cyborg*. El ideal de la belleza, su representación y la manipulación de la carne para acariciarlo», en Elsa Muñiz (coord.). *Disciplinas y prácticas corporales. Una mirada a las sociedades contemporáneas.* México: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco.

O CORPO CAMPONÊS...PARA TRABALHAR, NÃO PARA GOZAR - OS CAMPONESES E O TEMA DA SEXUALIDADE NOS ESTUDOS RURAIS BRASILEIROS

Rodrigo Duarte Faccin. UFSM, Brasil,
rodrigo-faccin@hotmail.com

José Marcos Froehlich. UFSM, Brasil,
jmarcos.froehlich@gmail.com

1. Introdução

Durante décadas a produção sociológica e antropológica brasileira sobre o rural e o campesinato deu pouca ou praticamente nenhuma atenção às temáticas dos corpos e da sexualidade. No decorrer da década de 1990, quando emergiram e foram abordados vários novos temas associados aos estudos culturais e as então denominadas novas ruralidades, tais temáticas continuaram marginais nas ciências sociais brasileiras sobre o rural. No contexto do século XXI, em que pese a prolífica produção das ciências sociais sobre os corpos e as sexualidades em espaços urbanos, os estudos rurais brasileiros seguem pouco abordando estes temas, em geral replicando um texto preso a representações do corpo e da sexualidade baseadas num modelo heterossexual e reprodutivo. Mediante levantamento e pesquisa bibliográfica dirigida, este trabalho objetiva analisar a produção do texto brasileiro sobre o rural e o neo-campesinato, principalmente na última década, traçando um panorama da agenda recente de estudos e pesquisas dedicada ao corpo e à sexualidade.

Confronta-se este panorama recente com períodos anteriores da produção dos estudos rurais, apontando aspectos que não são abarcados nem pelo discurso sobre o gênero, nem pelo discurso do campesinato. Embora recentemente já seja possível registrar a ampliação de interesse e da produção de estudos sobre o tema da sexualidade nos territórios rurais, em geral, a maioria dos estudos rurais continua a simplificar a existência do homem do campo, reduzindo-o aos condicionamentos das estruturas e das funções, representação importante para a aplicação de projetos e políticas públicas nos territórios rurais. Todavia, nesta perspectiva valora-se sobremaneira o corpo do camponês para o trabalho, negligenciando-se o corpo que vivencia suas paixões, sexualidades e possibilidades.

Este artigo está divido em três partes, a primeira busca fazer uma análise a partir de dois estudos (Froehlich,1994; Ferreira, 2006) que empreenderam amplas revisões bibliográficas sobre o tema, o primeiro na década de 1990 e o segundo na primeira década do século XXI. Ambas as pesquisas procuram analisar realidades específicas, ao mesmo tempo que constroem críticas sobre as ausências e/ou insuficiências de estudos sobre o tema. A segunda parte busca responder ao objetivo deste trabalho, examinando a produção bibliográfica nos últimos dez anos e refletindo sobre os avanços de tal produção em relação às análises e críticas colocadas anteriormente por Froehlich (1994) e Ferreira (2006). Por fim, o artigo encerra com algumas considerações finais, apontando pistas para ampliar e aprofundar as análises sobre o tema nas pesquisas sociais sobre as ruralidades contemporâneas.

2. O tema da sexualidade nos estudos rurais brasileiros até o final do século XX

Embora haja várias menções sobre este tema no clássico estudo de Freyre (1933/1995) sobre as raízes agrárias da formação social brasileira, em geral os prolíficos trabalhos das ciências sociais que na sequencia abordaram o espaço rural brasileiro não se preocuparam com esta temática. Mesmo quando as análises priorizavam as mudanças socioeconômicas e tecnológicas promovidas pela chamada modernização conservadora no campo, os temas relacionados ao corpo, às emoções e

à vivência das sexualidades nas famílias rurais praticamente não eram abordados. Na década de 1990, notando o contraste na frequência de trabalhos que abordavam o tema da sexualidade em espaços urbanos e em espaços rurais, Froehlich (1994) se propôs a estudar essa questão em uma comunidade rural de São Sepé, município da região central do Rio Grande do Sul, o estado mais meridional do Brasil.

O objetivo geral da pesquisa de Froehlich(1994) foi registrar e analisar a «proliferação discursiva» sobre o sexo e a sexualidade, fenômeno denominado na época de «liberação dos costumes», em uma comunidade rural. O autor argumenta que não só as mudanças de ordem econômica, tecnológica e produtiva são relevantes e dignas de estudos no rural tanto quanto no urbano, mas também as comportamentais, especialmente aquelas relativas às vivências e experiências no âmbito da sexualidade, frente ao crescente número de trabalhos que então apontavam mudanças nesta esfera somente nos espaços urbanos.

Ao buscar efetuar a revisão de literatura sobre o tema do sexo e da sexualidade em espaços rurais, Froehlich (1994) não encontrou até então trabalho que tivesse abordado diretamente a questão, mencionando-a explicitamente no título. Os trabalhos que, de algum modo, tangenciavam o tema situavam as descrições e análises no âmbito de um conjunto de temas conexos que não deixavam explicitados os termos e as constatações feitas em evidência.

O estudo de Froehlich (1994, p.25) buscou mostrar que a difusão de uma nova ordem urbano-industrial, cujos valores se vinculam mais aos preceitos do cientificismo moderno e à secularização, acabam alcançando os espaços rurais de modo multidimensional, afetando também a cultura e os comportamentos pessoais, até então muito regrados pelos códigos moralizantes do poder religioso. Ocorre então uma disputa entre enunciados que buscam prescrever seus «regimes de verdade» sobre as condutas dos indivíduos no âmbito do discurso sobre a sexualidade na comunidade pesquisada, havendo uma ruptura entre aqueles relacionados «à renúncia aos prazeres corporais, associados ao domínio religioso, e os enunciados que buscam articular o corpo a estes prazeres, associados aos espaços de consumo e da secularização».

A respeito da contribuição do estudo o autor afirma que o trabalho possibilita compreender as diferenciações entre cidade e campo a

partir de níveis diversos dos até então abordados, visto que «ao se focalizar as práticas corporais sob o ângulo da sua permissividade e dos dispositivos de poder/saber que as controlam, estamos trazendo novos elementos, teóricos e empíricos, capazes de renovar parcialmente este debate» (Froehlich, 1994: 25).

Porém, no contexto daquela época, segundo o autor, determinados temas ainda eram alvos de disputas e resistências, sendo menos vinculados aos enunciados liberalizantes, como a homossexualidade e o aborto. Além disso, o autor demostrou que apesar das mudanças nas relações de poder, o domínio familiar ainda se configurava «[...] como uma das principais referências de controle social dos indivíduos» (Froehlich, 1994: 179).

Em linhas gerais, a pesquisa de Froehlich (1994) evidenciou a existência de um processo de ruptura dos enunciados dominantes que compunham o discurso sobre a sexualidade na comunidade rural de Vila Block, demostrando que passou a circular naquela realidade social novos saberes e práticas corporais vinculadas aos enunciados de vivência dos prazeres e satisfações humanas terrenas, que afetaram os comportamentos e experiências dos indivíduos no âmbito da sexualidade.

Após cerca de 12 anos do trabalho de Froehlich (1994), o estudo de Ferreira (2006) vai recolocar a questão da produção socioantropológica sobre os espaços rurais ter abordado ainda muito pouco o tema da sexualidade dos que vivem naqueles espaços. Ao examinar várias correntes teóricas e estudos que abordaram o rural, Ferreira (2006) constrói seu problema de pesquisa a partir da premissa de que o texto hegemônico sobre o rural no Brasil continua a apresentar um modelo do que são os papéis de homens, mulheres, velhos e crianças que invisibiliza a sexualidade camponesa, recorrendo a generalizações sobre o tema ou a uma pressuposta universalização dos modos de vida no rural.

Segundo Ferreira (2006), o «Texto Brasileiro sobre o Rural» continua ainda no século XXI a recorrer a uma visão que atribui um «corpo casto e castrado para o camponês», questionando o fato das pesquisas sociológicas sobre o rural não se abrirem para o novo, para as diversas expressões do corpo e porque os camponeses nesses estudos parecem «cumprir uma 'missão divina' (cristã e acadêmica)» em que a sexualida-

de, na grande maioria das pesquisas, é tema ignorado e implicitamente tomado como ato recatado somente para a reprodução da espécie (Ferreira, 2006: 25). Sobre a realidade reduzida de estudos sobre as sexualidades no âmbito rural, o autor aponta que, de uma maneira geral, a sexualidade camponesa é silenciada, fazendo uma crítica a «um grupo de autores clássicos» da sociologia e antropologia rural, que em seus estudos universalizam modos de vida (Ferreira, 2006: 27).

Os trabalhos de Froehlich (1994) e Ferreira (2006) servem de referências para as indagações que ora recolocamos sobre se os estudos rurais tem incorporado na atualidade esta temática em suas agendas de pesquisa e, caso afirmativo, como tem abordado e interpretado o tema. Assim, na seção seguinte analisamos o panorama recente da produção acadêmica que relacionamos a essa temática.

3. A produção recente sobre sexualidade no rural brasileiro

Para abordarmos o tema da sexualidade em contextos rurais, realizamos, primeiramente, uma pesquisa dirigida em dois eventos de divulgação científica do país. Foram escolhidos eventos de relevância significativa para os estudos rurais, caracterizados por reunirem amplas e variadas discussões sobre os territórios rurais. Os eventos escolhidos para a análise foram o Congresso da Sociedade Brasileira de Administração, Economia e Sociologia Rural (SOBER) e o Encontro da Rede de Estudos Rurais, o primeiro de periodicidade anual e o segundo bienal. Foram realizadas buscas pela ocorrência de trabalhos sobre a temática aqui abordada nas edições de eventos a partir do ano de 2010. Em ambos os eventos não foram localizados nenhum trabalho específico sobre o tema, sendo encontrados apenas trabalhos que tratam sobre a divisão sexual do trabalho e dos papéis sociais de gênero no trabalho agrícola familiar.

Em um segundo momento realizamos uma busca por trabalhos e estudos em plataformas e bibliotecas on line, como o Banco de Dissertações e Teses da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), da Biblioteca digital SciELo (Scientific

Electronic Library) e de sites e plataformas tradicionais de buscas na internet, tomando como referência estudos a partir do anos de 2009 (10 anos). Assim, foram encontrados alguns trabalhos sobre a sexualidade em contextos rurais em áreas do conhecimento específicas, sendo localizados artigos em periódicos, eventos científicos, dissertações de mestrado e teses de doutorado. Os trabalhos encontrados estão focados em temas específicos, como saúde pública, sexualidade no contexto escolar, juventude e vivências sexuais.

Nas pesquisas focadas no campo da saúde, alguns trabalhos privilegiaram a vivência sexual de jovens mulheres rurais. A dissertação de mestrado de Fernandes (2009), denominada «A sexualidade em contextos afetivos de mulheres jovens pantaneiras», buscou compreender a vivência da sexualidade em jovens mulheres de 14 a 20 anos, pertencentes a uma comunidade rural do estado do Mato Grosso. Tal estudo constatou que na realidade estudada a vivência da sexualidade na juventude passa a constituir uma problemática para a saúde pública, visto a inexistência de políticas públicas. Também em dissertação de mestrado, Oliva (2011) pesquisou as características sociodemográficas, sexuais, reprodutivas e de saúde de mulheres jovens residentes em área rural da Bahia, intitulado «Juventude, sexualidade e reprodução em uma área rural da Bahia: implicações para a Enfermagem». Já Quadros *et al*. (2012), em pesquisa sobre a sexualidade de jovens mulheres de uma comunidade rural de Caruaru, Pernambuco, chamaram a atenção para a restrita possibilidade das jovens falarem sobre sexualidade em suas casas.

Outro trabalho desenvolvido no contexto da saúde pública é de autoria de Paulo e Santos (2011), denominado «Juventude rural, corpo, sexualidade e saúde: vivências, sentimentos e significações», que buscou analisar a saúde sexual de jovens rurais de um município de Pernambuco. Já a dissertação de Silva (2013), tratou sobre a «Juventude Rural e as representações sobre a AIDS», analisando o conhecimento de jovens sobre doenças sexualmente transmissíveis. Para além da juventude rural, Tiburcio (2012) desenvolveu sua tese de doutorado tendo como título: «Corpo e sexualidade na mulher menopausada da zona rural do município de Barbalha – CE», que buscou compreender a vivência da sexualidade da mulher na menopausa.

Além das pesquisas relacionadas com temas que envolvem a saúde pública, foram encontradas algumas pesquisas sobre sexualidade no contexto escolar. A dissertação de mestrado de Belusso (2019), «Sexualidade e campesinidade: percepções e vivências de jovens em escola do campo no sudoeste do Paraná», buscou estudar as percepções sobre a sexualidade de jovens de uma escola do campo, demostrando que no contexto pesquisado os corpos, os desejos e as vivências fogem de uma norma heteronormativa. Já o artigo de Cunha e Cunha (2016), buscou avaliar a inserção e o convívio de alunos homossexuais em uma escola rural, concluindo que estes alunos estão inseridos em um ambiente escolar envolvido por preconceitos tanto dos professores como dos demais estudantes. Já o trabalho de Busanello, Silva e Oliveira (2009), denominado «Sexualidade na adolescência: realidade de uma comunidade rural», busca apresentar as percepções sobre sexualidade de estudantes de uma escola rural do interior do Rio Grande do Sul.

Além das pesquisas relacionados ao contexto escolar, outros estudos encontrados procuraram destacar a sexualidade na adolescência, buscando analisar percepções sobre a vivencia sexual e o comportamento sexual dos jovens, tal como a dissertação de Pires (2014), «Conhecimento e comportamento sexual entre adolescente de área rural e urbana de Goiás», e o artigo de Paulo (2010), denominado «Juventude rural, sexualidade e gênero: uma perspectiva para pensar a identidade», apresentando as representações de jovens sobre afetos e sexualidades. Outro trabalho que buscou evidenciar e descrever o comportamento sexual de adolescentes em contextos rurais é de autoria de Souza *et al*. (2018). Já Paiva (2015) escreveu o artigo «O arco-íris no campo: etnografia da 'homossexualidade' masculina no ambiente rural», observando a existência de práticas sexuais entre jovens homens de 19 e 29 anos e a construção performativa de suas identidades no interior do Rio Grande do Norte.

Sobre vivências sexuais em comunidades rurais, é abordado no trabalho de Quadros (2012: 155) que, em pesquisa sobre a sexualidade de jovens mulheres de uma comunidade rural de Caruaru (Pernambuco), chama a atenção para a restrita possibilidade dessas jovens falarem sobre sexualidade em suas casas. Neste sentido, aponta que «[...] a alternativa das jovens dessa comunidade era sair da comunidade para bus-

car espaços de lazer, e vivenciar seus desejos e afetos, bem como buscar as amigas mais experientes para se informarem sobre prevenção». Este silenciamento em áreas rurais em torno de assuntos que se relacionam com a sexualidade é percebido em outro trabalho de Quadros (2007), quando analisa as trajetórias de jovens de uma comunidade urbana e compara com as de jovens de uma comunidade rural. Nesta comparação, o autor chama a atenção ao expor que o silêncio em torno da sexualidade das mulheres jovens era bem mais acentuado na comunidade rural do que na comunidade urbana. Por fim, a pesquisa de Martins e Rosa (2013) buscou apresentar a vivência sexual de jovens homossexuais no artigo intitulado «Juventude gay na zona rural: a dobra como processo de subjetivação».

Além da centralidade de estudos nestes três grandes grupos temáticos, juventude, escola e saúde pública, outras pesquisas trouxeram temas mais específicos, como a análise da produção bibliográfica sobre a sexualidade no contexto rural brasileiro e a problemática da violência. Neste contexto, a tese de doutorado de Efrem Filho (2017), tendo como título «Mata-mata: reciprocidades constitutivas entre classe, gênero, sexualidade e território», buscou analisar as narrativas de violência com diferentes grupos sociais e de regiões da Paraíba. Já Magrini (2015), em sua tese de doutorado denominada «Produção acadêmica sobre o MST: perspectivas, tendências e ausências nos estudos sobre gênero, sexualidade, raça e suas interseccionalidades», analisou a produção acadêmica sobre o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra a partir da análise das categorias raça, gênero e sexualidade, apontando como estes marcadores da diversidade são vistos dentro do Movimento. Neste sentido, o autor comenta que mesmo com a flagrante ausência de pesquisas sobre determinados temas relacionados à sexualidade, estes começam ganhar espaços nos debates dentro dos movimentos sociais do campo, em especial o MST.

Por fim, cabe destacar as contribuições de Gontijo (2013), autor que vem refletindo sobre a ausência de pesquisas sobre sexualidade em contextos rurais no Brasil. Em artigo denominado «Diversidade sexual e de gênero no mundo rural: esboço de reflexões preliminares», o autor procura problematizar a inexistência de pesquisas sobre o tema e apresenta a trajetória de uma jovem travesti de um assentamento rural

do Piauí. Já em Gontijo (2015), trabalho denominado «Sexualidade e ruralidade no Brasil: o que os estudos rurais e os estudos de gênero e sexualidade (não) dizem sobre essa relação», fez levantamento sobre as publicações sobre sexualidade nos principais eventos e periódicos brasileiros, mostrando a ausência do tema nos principais periódicos voltados a análises sobre os territórios rurais.

4. Para (ainda) não concluir!

Durante décadas a produção sociológica e antropológica brasileiras sobre o rural e o campesinato deu pouca ou praticamente nenhuma atenção às temáticas dos corpos e da sexualidade. No decorrer da década de 1990, quando emergiram e foram abordados vários novos temas associados aos estudos culturais e as então denominadas novas ruralidades, tais temáticas continuaram marginais nas ciências sociais brasileiras sobre o rural. No contexto do século XXI, em que pese a prolífica produção das ciências sociais sobre os corpos e as sexualidades em espaços urbanos, os estudos rurais brasileiros continuaram pouco abordando estes temas, em geral replicando um texto preso a representações do corpo e da sexualidade baseadas num modelo heterossexual e reprodutivo.

O trabalho de levantamento e pesquisa bibliográfica dirigida que fizemos, analisando a produção do texto brasileiro sobre o rural e o neo-campesinato, principalmente nos últimos 10 anos, permitiu traçar um panorama preliminar da agenda recente de estudos e pesquisas dedicada ao corpo e à sexualidade no Brasil. Confronta-se este panorama recente com períodos anteriores da produção dos estudos rurais, apontando aspectos que não são abarcados nem pelo discurso sobre o gênero, nem pelo discurso do campesinato. Embora recentemente já seja possível registrar a ampliação de interesse e da produção de estudos sobre o tema da sexualidade nos territórios rurais, em geral, a maioria dos estudos rurais continua a simplificar a existência do homem do campo, reduzindo-o aos condicionamentos das estruturas e das funções, representação voltada para a aplicação de projetos e políticas públicas nos territórios rurais.

O levantamento aqui apresentado apontou para uma tendência de ampliação significativa no número e na abrangência de trabalhos que abordaram o tema da sexualidade em contextos rurais, mostrando que o tema avançou de forma significativa após a publicação dos trabalhos que tomamos como referência. Entretanto, cabe explicitar que as temáticas de tais estudos ainda são pouco abrangentes, sendo reduzidos grande parte a estudos articulados com a juventude rural, seja aqueles voltados às percepções sobre a iniciação da vivencia sexual ou da sexualidade no contexto escolar.

Também cabe observar que grande parte destes estudos estão concentrados em localidades de municípios da região Nordeste do país; e que significativo número de trabalhos foram desenvolvidos no âmbito de área de conhecimento relacionada à saúde pública, o que possibilita diversas abordagens e novas questões para o debate, de caráter marcadamente interdisciplinar, como a ampliação da perspectiva de análise a partir da noção de biopolítica.

Referências

Belusso, A. (2019) «Sexualidade e campesinidade: percepções e vivências de jovens em escola do campo no sudoeste do Paraná». *Dissertação de Mestrado em Desenvolvimento Regional. Universidade Tecnológica Federal do Paraná*, Curitiba.

Busanello, J.; Silva, M.; Oliveira, A. (2009) «Sexualidades na adolescência: realidade de uma comunidade rural». *Revista Rene*, v. 10, n. 1. 2009.

Cunha, M.; Furtado, J. (2016) «Homofobia no contexto escolar em uma escola da zona rural no município de Porto Velho». *Revista Estudos de Literatura, Cultura e Alteridade (Revista Igarapé)*, Porto Velho, v.1, n. 2, p. 97-111.

Fernandes, M. (2009) *A sexualidade em contextos afetivos de mulheres jovens pantaneiras*. Dissertação de Mestrado em Saúde Pública. Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá.

Ferreira, P. (2006) *Os afectos mal-ditos: o indizível das sexualidades camponesas*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Universidade de Brasília, Brasília.

Filho, R. (2017) *Mata-mata: reciprocidades constitutivas entre classe, gênero, sexualidade e território*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais. Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

Freyre, G. (1995) *Casa-Grande & Senzala*. 30ª ed. Rio de Janeiro: Record.

Froehlich, J. M. (1994) *Sexualidade, subjetivação e poder: o discurso de liberação dos costumes em Vila Block, RS*. Dissertação de Mestrado em Sociologia. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

Gontijo, F. (2015) «Sexualidade e ruralidade no Brasil: o que os estudos rurais e os estudos de gênero e sexualidade (não) dizem sobre essa relação?». *Revista de Antropologia*, vol. 45, n. 45.

Gontijo, F. (2013) «Diversidade sexual e de gênero no mundo rural brasileiro: esboço de reflexões preliminares». *Revista FSA*. Teresina, v. 10, n. 2.

Magrini, P. (2015) *Produção acadêmica sobre o MST: perspectivas, tendências e ausências nos estudos sobre gênero, sexualidade, raça e suas interseccionalidades*. Tese de Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

Oliva, T. (2011) *Juventude, sexualidade e reprodução em uma área rural da Bahia: implicações para a Enfermagem*. Dissertação de Mestrado em Enfermagem. Universidade Federal da Bahia, Salvador.

Pires, L. (2014) *Conhecimento e comportamento sexual entre adolescentes de área rural e urbana de Goiás*. Dissertação de Mestrado em Enfermagem. Universidade Federal de Goiás, Goiânia.

Paulo, M.; Santos, V. (2011) «Juventude rural, corpo, sexualidade e saúde: vivências, sentimentos e significados», en: *Anais 35ª Reunião da ANPOCS*, Caxambu.

Quadros, M.; Adrião, K.; Teodósio, A.; Melo, M. (2012) «Mulheres jovens, sexualidade e redes de convivência em uma comunidade

rural de Caruaru/PE: circuitos (des)integrados?». *Revista ANTHROPOLÓGICAS*, ano 16, v. 23.

Silva, M. (2012) *Juventude rural e as representações sobre a AIDS*. Dissertação de Mestrado em Extensão Rural. Universidade Federal de Viçosa, Viçosa.

Souza, B.; Santos, R.; Santana, K.; Souzas, R.; Leite, A.; Medeiros, L. (2018) «Comportamento sexual e fatores associados em adolescentes da zona rural». *Revista de Saúde Pública*, São Paulo, v. 52.

Tibúrcio, M. (2012) *Corpo e sexualidade na mulher menopausada da zona rural do município de Barbalha – CE*. Tese de Doutorado em Enfermagem. Universidade Federal de São Paulo, São Paulo.

SIMPOSIO NÚMERO 15

A CONTRAPELO. LA CONSTRUCCIÓN DE LA MEMORIA: MATERIALIDAD, REPRESENTACIÓN Y CIRCULACIÓN

Jorge Moreno Andrés. ACMA-UNED,
jorgemorenoandres@hotmail.es

Pepa García Hernandorena. AVA-UVEG,
mj.garcia.hernandorena@gmail.com

El objeto de este simposio es explorar las formas en que la memoria es construida social y culturalmente, sobre todo en aquellos casos en los que transita por contextos de violencia. Poniendo el foco en las representaciones, recorridos o materialidades donde ésta se objetiva, circula o manifiesta, nuestra intención es fomentar el debate a partir de trabajos y experiencias que hayan etnografiado la gestión, la resignificación, la mediación, el blanqueamiento, las reapropiaciones o los silenciamientos manifiestos en memorias subalternas y oficiales.

La memoria no es una facultad más o menos fiel, sino una actividad compleja que, según lo que esté en juego y los conflictos personales y sociales, conserva, transmite, olvida, abandona, expulsa, destruye, censura, embellece o sublima el pasado. Es un objeto de lucha en el presente, porque ciertos grupos intentan apropiarse de ella. En la escena internacional, los últimos 30 años se ha producido un *boom* memorístico, una obsesión por mirar al pasado que pensadores como Bauman (2017) ha calificado como 'retrotopía', destacando sus aspectos negativos, porque impedirían encarar el futuro. No obstante, habría que puntualizar que gracias a esa mirada obsesiva han aflorado otros discursos, otras historias y otras memorias gracias, sobre todo, a una serie de movimientos sociopolíticos iniciados las últimas décadas del siglo XX (movimiento ecologista, feminista, decolonial).

Estos factores nos llevan a establecer que la memoria no existe por sí misma, sino que se crea o se activa en un momento dado, con unas intencionalidades y por unos agentes concretos. Es, por tanto, un constructo cultural y como tal, objeto de estudio de la antropología; un proceso complejo, dinámico, en el cual los recuerdos y las experiencias individuales y colectivas se van cruzando. En este sentido, es el campo ideal para preguntarse sobre los significados que tiene el pasado desde el presente, analizar las tensiones y disputas que surgen en el proceso de asignación de sentidos, así como examinar los procesos de construcción identitaria. El pasado, concebido de este modo, implica procesos de reconstrucción, elección, invención y/o mediación. Partiendo de la idea de que la memoria es una construcción social, de que su significado y su aplicación han ido variando a lo largo del tiempo, que está sujeta a intereses y usos diversos, podemos explorar su dimensión política. Esto significa que el pasado se transforma en un capital de poder o en un instrumento del que se pueden servir tanto grupos como sujetos para lograr objetivos simbólicos o materiales. Desde esta perspectiva, la memoria implica relaciones de poder y hegemonía que forman, en el sentido gramsciano de la palabra, un sistema que tiene consecuencias prácticas no solo en el plano material o de la economía y la política, también en el moral y cultural, con intereses creados por grupos distintos en un momento histórico determinado.

Esto da lugar a un juego de memorias desiguales dentro de un mapa geopolítico asimétrico. Por un lado, están las memorias hegemónicas que generalmente se corresponden con la historia oficializada (aunque no siempre) y que se reflejan en el discurso patrimonial autorizad (Smith, 2006). Pero, por otro lado, existen discursos ocultos (Scott, 2003), expresión de una contra-memoria (Foucault, 1980), que posibilita escuchar la voz de los sin voz (Thompson, 1988) para escribir la historia de la gente sin historia (Wolf, 1987). Voces y gentes que han permanecido de manera general en los márgenes, tanto simbólicos como reales, de la producción del conocimiento. Reflexionar en torno a la memoria, desde sus aspectos sociohistóricos, es el camino para comprender cómo sus distintas versiones se forman y conforman políticamente en continua transformación (Radstone y Schwarz, 2010).

Bibliografía

Bauman, Z. (2017). *Retrotopía*, Barcelona, Paidós Estado y Sociedad.

Climo, J. J. y Catell, M. (2002). *Social Memory and History: Anthropological perspectives.* Blue Ridge Summit: Alta Mira Press.

Connerton, P. (2014) *How Societies Remember*, New York, Cambridge University Press.

-(2015) *How Modernity Forgets*, New York, Cambridge University Press.

Ferrándiz, F. (2010) «De las fosas comunes a los derechos humanos: El descubrimiento de las desapariciones forzadas en la España contemporánea». *Revista de Antropología Social,* 19: 161-189.

-(2014) *El pasado bajo tierra. Exhumaciones contemporáneas de la Guerra Civil,* Barcelona, Anthropos.

Foucault, M. (1980). *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews by Michael Foucault*. Ithaca, NY, Cornell University Press.

Hirsch, M. (2012). *Family Frames. Photography, narrative and postemory,* Harvard University Press.

-(2012) *The generation of postmemory. Witing and visual culture after the holocaust,* New York, Columbia University Press.

Koselleck, R., (1993) *Futuro pasado: para una semántico de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós

Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Madrid: Siglo XXI.

López García, J. (2011). «Pequeñas cosas de un tiempo de espinas», en Fernando Larraz Elorriaga (coord.), *Estudios de literatura, cultura e historia contemporánea: en homenaje a Francisco Caudet.*

(2018) «La horda salvaje y el territorio de los vencedores», en Diana Rico y Julián López García (comps.), *Territorio, conflicto y posconflicto,* Barranquilla, Universidad del Norte.

López García, J. y Villalta Luna, A. (2015). «Cartas y cuentos desde las cárceles de Franco», *Vínculos de Historia,* 4: 147-173.

Lowenthal, D. (1998). *El pasado es un país extraño*. Madrid: Akal.

Miller, D. (1987). *Material Culture and Mass Consumption,* Oxford, Blackwell Publishers.

Moreno Andrés, J. (2018). *El duelo revelado. La vida social de las fotografías familiares de las víctimas del franquismo*. Madrid, CSIC.

Nora, P. (1984). *Les Lieux de Mémoire*. París: Gallimard

Portelli, A. (1991), *The death of Luigi Trastulli, and other stories i form and meaning in oral history*, New York, University of New York,

Radstone, S. y Schwarz, B. (2010). *Memory*, New York, Fordham University Press.

Ricoeur, P. (2003) *La memoria, la historia, el olvido,* Madrid, Trotta.

Ricoeur, P. (2005) *Los caminos del reconocimiento,* Madrid, Trotta

Smith, L. (2006). *Uses of Heritage*. New York: Routledge.

Scott, J. C. (2011). *Los dominados y el arte de la resistencia,* México D. F., Era.

Sierra Blas, V. (2016). *Cartas presas. La correspondencia carcelaria en la Guerra Civil y el Franquismo.* Madrid, Marcial Pons.

Tagg, J. (2005). *El peso de la representación,* Barcelona, Gustavo Gili.

Thompson, P. (1988). *La voz del pasado. Historia oral*. Valencia: Alfons El Magnànim.

Todorov, T. (2000). *Los usos de la memoria*. Barcelona: Paidós

Traverso, E. (2006). *Els usos del passat: Història, memòria, política*. València: Universitat de València.

Viejo-Rose, D. (2015). Cultural Heritage and Memory: Untangling the Ties that Bind. Culture & History Digital Journal, 4 (2), 18. DOI: 10.3989/chdj

Willemse, H. (2002). *Pasado compartido. Memorias de anarcosindicalistas en Albalate de Cinca (1928-1938),* Zaragoza, Universidad de Zaragoza.

Wolf, E. (1987). *Europa y la gente sin historia*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

LA RE-SIGNIFICACIÓN DE SER AFROCOLOMBIANO/NA EN UN CONTEXTO EXILIAR

Claudia Patricia Rincón Becerra.
claudia.rincon@estudiante.uam.es

1. Instrumentos jurídicos del reconocimiento del pueblo afrocolombiano y sus territorios colectivos

El conflicto armado colombiano y su más de 50 años de permanencia en el tiempo, generó y ha generado múltiples tipos de violencia y diversos actores implicados. Acarreando consecuencias nefastas a la población civil, conllevando a la violación de los derechos humanos y del derecho internacional humanitario.

Si bien es cierto que, numerosos estudios sobre el particular afirman que la violencia ejercida en contra de la población civil ha afectado con mayor intensidad y de forma diferencial a los grupos étnicos: afrocolombianos, indígenas y rrom.

Con la Constitución de 1991, Colombia se reconoció como un país pluriétnico y multicultural, a pesar de que la independencia y del proceso de la construcción del Estado nación se concebía como mestizo. Por fortuna, esto permitió a los grupos étnicos reivindicar derechos económicos, sociales y culturales.

Para el caso particular del pueblo afrocolombiano, se introdujo en la Carta Magna el Artículo Transitorio 55 -ATT55-, que no fue una dádiva del Estado, sino por el contrario, fue una lucha reivindicativa de diversos actores sociales que venían trabajando el tema negro desde los años ochenta, a lo que Restrepo denomina la etnización del negro,

Restrepo, Eduardo (2004), como las comunidades negras de la cuenca Pacífica colombiana, miembros de movimientos sociales negros y académicos, entre otros.

Para la reglamentación del ATT55, dos años después el Congreso de la República aprobó la Ley 70 de 1993 o comúnmente conocida como Ley de Negritudes, la misma reconoce derechos sociales, culturales y el reconocimiento colectivo de sus territorios ancestrales otorgándose un reconocimiento gubernamental ante las condiciones de desigualdad histórica sufrida por estas comunidades y así reconociéndole derechos especiales como sujetos colectivos de derechos.

La Ley de Negritudes marcó un precedente legislativo histórico para Latinoamérica, ya que fue el reconocimiento de instrumentos jurídicos innovadores para la región relacionados con los derechos de los afrolatinoaméricanos.

Los territorios colectivos para el pueblo afrocolombiano, y sus comunidades que habitan la cuenca Pacífica, ha sido su reivindicación fundamental, ya que constituyen historia, cultura, ambiente y vida social lo cual se enmarca en sus derechos culturales. Por tanto, los territorios vistos como espacio para desarrollar su cultura y como un espacio para ser y sentirse negros y negras.

A mediados de los años noventa, haciendo uso de los instrumentos jurídicos existentes para las comunidades negras, el Estado colombiano inicia la titulación colectiva de los territorios colectivos.

Todas estas luchas y reivindicaciones hacen parte de un proceso de construcción cultural, que proviene de un proceso histórico que comienza desde la trata transatlántica, la esclavización, la discriminación y la exclusión que hasta hoy existe, con las luchas de las organizaciones por los territorios ancestrales, con propuestas de derechos culturales, a una concepción de desarrollo propia y en última instancia a sentirse individual y colectivamente negro/-a (Grueso, 2006).

Desafortunadamente, la violencia anclada al conflicto armado colombiano tiene muy claro y demarcado sus intereses en los territorios étnicos, agenciados por intereses económicos, ya que son zonas con altos recursos naturales y ubicados en zonas geoestratégicas. Este fenómeno posee una relación clara «entre cultura y violencia o entre etnicidad y conflicto» (Arocha, 1998).

Por tanto, las comunidades negras del Pacífico colombiano sospechaban que cuando se iniciara la titulación colectiva oficial de sus territorios, se podrían obstáculos, ya que diversos intereses empresariales en los territorios veían en la Ley 70 como un peligro para sus intereses económicos. Es el caso del inicio de la titulación colectiva:

> En marzo de 1997, el Incora[21] otorgó los primeros títulos colectivos a las comunidades negras sobre cerca de 70.000 hectáreas. A los pocos días, cayó abatido por las balas el presidente de uno de los consejos comunitarios que había iniciado los trámites de titulación» (Arocha, 1998: 228).

Para estos años la irrupción de las agresiones violentas armadas desafortunadamente inicia una nueva era sin antecedentes para los habitantes de estos territorios étnicos.

2. Geografía del horror: violencias e impacto diferencial hacia el pueblo afrocolombiano

Los más de cincuenta años del conflicto colombiano armado ha traído daños profundos a la población civil, los estudios de la violencia tipifican las diversas formas en la que se materializa, por eso se puede hablar de violencias y también la diversidad de actores que la infringen. Las desapariciones forzadas, el secuestro, las masacres, los asesinatos selectivos, la sevicia, la tortura, el despojo, la violencia sexual, el confinamiento y el desplazamiento forzado. Los actores implicados en la conflagración se encuentran las guerrillas, los grupos paramilitares, la fuerza pública, entre otros.

Según el último censo de población realizado en Colombia en el 2018, reportó un total de 48 millones de habitantes, de los cuales 4.671.160[22] personas se corresponden al grupo poblacional Negra, Afrocolombiana, Raizal y Palenquera –NARP–, esta clasificación ha permitido a las personas afrodescendiente autoidentificarse a un co-

21 El Instituto de Reforma Agraria -INCORA- era una institución de ámbito estatal cuyo objetivo fue el de promover el acceso a la propiedad rural.

22 Datos página DANE: https://bit.ly/3aTzwcp.

lectivo, con rasgos culturales específicos, que constituyen la población afrodescendiente colombiana.

Este grupo étnico ha padecido diversas formas de exclusión, marginalidad y discriminación, presentando peores índices de analfabetismo, mortalidad materna e infantil. Actualmente, otra forma de violencia representada en el censo de 2018, la población se ha reducido en un 30,8% con relación al de 2005, las organizaciones sociales negras lamentan estos resultados considerándolo como un genocidio estadístico.

Ninguna zona del territorio colombiano ha estado blindada frente al conflicto, especialmente se ha concentrado en las zonas rurales donde la presencia del constreñido Estado de bienestar ha sido escasa, pero si representado en las fuerzas militares. La coincidencia de la violencia en los territorios étnicos es innegable por sus riquezas y posición geográfica las cuales se han convertido en punto de mira de los actores del conflicto.

Para el caso particular de la Cuenca Pacífica o Chocó biogeográfico, como también se le conoce por su gran riqueza natural, con cerca de 1.300 kilómetros de largo y un área aproximada de 71.000 km2. Es la zona colombiana donde mayoritariamente ha habitado el pueblo afrodescendiente.

Los intereses económicos del capital local y global sobre estos territorios hacen muy vulnerables a las comunidades negras que los habitan. El cultivo de palma aceitera, la explotación maderera, las camaroneras, la explotación minera ilegal y legal, la ampliación de infraestructura.

El uso de la fuerza por los diversos actores como el caso de grupos paramilitares para asesinar, despojar y desplazar como en Buenaventura que es «una tragedia humanitaria marcada por uno de los índices más altos de violencia en el mundo, con sistemáticas violaciones de derechos humanos [...]» (Mudubat, 2015: 4).

Además de lo anteriormente mencionado, ahonda el problema de violación de derechos humanos el cultivo de plantaciones ilícitas, además del uso de los territorios por su ubicación geoestratégica para las rutas ilegales en el tráfico de estupefacientes, incorporando un nuevo actor a la violencia: el narcotráfico.

La contienda por la posesión de la tierra en Colombia ha profundizado la problemática en las regiones donde habitan las comunidades negras por su gran valor y por tanto su despojo:

> Las disputas territoriales entre guerrillas y paramilitares no obedece únicamente a factores políticos o a la adopción de planes estratégicos de guerra. El contexto económico resultó crucial no solo por las oportunidades generadas, sino también por las profundas transformaciones que sobre él ocasionó una guerra en la que el territorio se convirtió en el eje de disputa [...] quienes ahora definirían la configuración económica de esos territorios CNMH (2013: 177).

Los actos perpetrados por los actores armados han buscado socavar al pueblo afrocolombiano como un acto de exterminio cultural, para las comunidades negras, el territorio hace parte de su producción y reproducción cultural y de pervivencia como colectivo. Las violencias han trastocado los tiempos para sembrar, pescar, el intercambio entre comunidades, el aprovisionamiento, provocando hambre y obstaculizando la práctica y transmisión de saberes, socavando las prácticas culturales CNMH (2013), como lo expresa una mujer afrocolombiana:

> Los velorios no los pudimos hacer, sacar al muerto a pasearlo [...] ninguno se pudo enterrar como es debido, las tradiciones de cantarle, rezarle [...] son nuestras costumbres [...] y hasta enfermedad le puede quedar a uno de no llorar a su muerto [...] CNMH (2013: 280).

Dos actos atroces en contra del pueblo negro que han quedado grabados en la memoria de los colombianos han sido la masacre del Naya en abril de 2001, donde murieron alrededor de 40 personas a manos de la Autodefensas Unidas de Colombia -AUC-, el otro ha sido la masacre de Bojayá donde murieron 119 personas en mayo de 2002 a causa de explosión de una pipeta de gas por parte de la extinta guerrilla de las FARC.

Por tanto, en este marco de violencia y disputa por el control de los territorios colectivos, uno de los principales actos violentos que afecta al pueblo afrocolombiano es el desplazamiento forzado interno, los afrodesplazados –AFRODES– (2009). Según datos de ACNUR desde 1985 a 2019 han sido afectadas 7.8 millones de personas, de los cuales el 21% de la población corresponde a este grupo.

Además, el desplazamiento interno afecta de forma mayoritaria a las mujeres afrodescendientes, según el Registro Único de Víctimas –RUV– para el 2017 de las 4'2 millones de mujeres víctimas en el país, el 10% son afrodescendientes[23], padeciendo triple discriminación: mujer, desplazada y negra.

El desplazamiento forzado genera en las personas desarraigo que desemboca en la deslocalización, es decir, se pierde el sentido de lugar (Escobar, 2010), especialmente para las comunidades negras, salir de sus territoriales colectivos genera un fuerte desarraigo, ya que el territorio tiene que ver con una concepción de lugar que abarca el bosque, río, el mangle.

Resulta profundamente contradictoria que en un país como Colombia donde existen unos importantes instrumentos jurídicos para reconocer los derechos sociales, económicos y culturales del pueblo afrocolombiano, por otro lado, se violan completamente estas bases jurídicas acarreando una grave violación de derechos humanos o la banalidad del desplazamiento (Oslender, 2016), ya que se infringen derechos fundamentales al afrodesplazado/da. Gracias a las reivindicaciones de organización negras como AFRODES o el Proceso de Comunidades Negras –PCN–. Consiguió que el gobierno colombiano tratara el fenómeno del afrodesplazamiento con énfasis diferencial.

Ha sido tal la desprotección por parte del Estado al abordaje y protección del pueblo afrocolombiano en situación de desplazamiento forzado que la Corte Constitucional estableció el Auto 005 de 2009, el cual le hacía un llamado al estado por la dimensión de la problemática:

> La necesidad de un enfoque diferencial que reconozca la diversidad de los desplazados afrodescendientes [...]. En efecto, la satisfacción de los derechos a la verdad, la justicia y la reparación de las comunidades negras víctimas de la violencia, requiere que las instituciones involucradas reconozcan y garanticen, en todas las etapas del proceso, las particularidades y derechos de este pueblo (Grueso y Galindo, 2011: 13).

23 Para más información visitar los informes del RUV de la Unidad de Victimas del gobierno colombiano: https://bit.ly/2Qe6Hj7

Frente a este panorama desolador las fronteras colombianas no son seguras para mujeres y hombres que tienen que huir de forma forzosa a zonas transfronterizas o incluso transcontinental.

Así que afrocolombianos y afrocolombianas huyen del territorio y exiliarse en zona de fronteras como Ecuador, Panamá, Venezuela y transcontinental como Estados Unidos, Canadá o España.

Huir en condición de refugiado/a, que, en este caso en particular, su destino es el Estado español.

Ya en España, vivida la experiencia traumática de dolor y sufrimiento previo por la marcha súbita, se suma el dolor por el desarraigo en su vivencia exiliar en su condición de asilados/as o refugiados/as. Se suma las trabas institucionales de diversa índole para obtener su condición de asilado, estas personas con una amplia experiencia en trabajo colectivo en Colombia en temas como la reivindicación de derechos políticos, sociales y culturales o incluso la defensa de los derechos humanos.

Esta propuesta de trabajo busca explorar en su experiencia en el territorio español (memoria), las transformaciones en su identidad en su contexto exiliar, explorando cómo estas personas se apropian de nuevos referentes y reconstruyen sus cosmovisiones, a través de procesos de resignificación, los cuales son bastante complejos, configurándose la posibilidad de reunir el pasado doloroso, traumático, con el presente desarraigado, en función de construcción de un nuevo proyecto de futuro.

3. Ser afrocolombiano/na en el contexto exiliar español

A pesar del prolongado conflicto armado colombiano y su afectación a la población, los estudios desde el ámbito oficial, como académico sobre el exilio ha sido relativamente reciente, su razón puede ser debido a la falta de reconocimiento político del conflicto, por tanto, es complicado poseer un registro histórico fehaciente sobre este flagelo. «Sigue siendo un reto que enfrenta muchas dificultades ante la inexis-

tencia de un registro o una base de datos histórica sobre el fenómeno» CNMH (2018: 61).

Organismo como ACNUR o *Asylum in Europe*, afirman que los colombianos víctimas en el exterior supone 550.000 personas, Defensoría del Pueblo (2018), dispersos en casi todos los países del mundo, concentradas principalmente en las Américas, Europa, en menor medida, en Asia y en menor medida en Oceanía CNMH (2018).

Para el caso de España, los demandantes de asilo de colombianos se encontraban en 8.800 solicitudes, ACNUR (2018), mientras que un dato significativo que para el 2014, se registraban 497 colombianos y colombianas con estatus de asilo. Este dato es bastante revelador, ya que después de la firma del acuerdo de paz del gobierno del presidente Santos con la guerrilla de las FARC en 2016, la violencia íntimamente relacionada al conflicto interno no desciende, por el contrario, ha aumentado. Para el caso particular de afrocolombianos y afrocolombianas, se desconoce el número que conforma estas cifras.

Cuando se habla del exilio, se parte de un mecanismo de exclusión y silenciamiento el cual se materializa a través de la expulsión del territorio de individuos o grupos, en el cual un régimen que detenta el poder los considera como un obstáculo para el desarrollo de sus proyectos políticos. Así que actúa como dispositivo regulatorio para oprimir o silenciar al opositor político, o contradictores de los gobiernos de turno (Roninger y Yankelevich, 2009).

Hablo aquí de exiliado o exiliada afrocolombiano, parto de la premisa de las personas que viven en España y que poseen el estatus o en proceso de protección internacional por parte del Estado español, por su condición de perseguidos políticos. Con diversidad de experiencias de horror sufridas y que permanecen en la memoria de estos migrantes forzosos.

Se puede decir que son sujetos sufridos y racializados tanto en Colombia, como en España, en sus cuerpos está inscrito el lenguaje de las violencias, «violencias que cuentan con prácticas, emociones, motivaciones, discursos y significados y que se encarnan en hechos reales y concretos, en lenguajes múltiples y polimorfos» (Armando, 2012: 113).

Los afrocolombianos exiliados y exiliadas que conforman estos testimonios han padecido el desplazamiento forzoso interno, los afrodesplazados, no solo en una ocasión, se pueden decir que han experimentado un re-desplazamiento «[...] luego me tocó desplazarme de mi río llegar a Buenaventura con una mano delante y otra atrás como se dice vulgarmente, luego de ahí mismo nos volvieron a desplazar la misma guerrilla de las FARC nos encontró [...] han sido muchos desplazamientos, no he tenido paz» (testimonio mujer afrocolombiana asilada, Las Palmas, Gran Canaria, 2017). Este otro testimonio nos ejemplifica el re-desplazamiento:

> Nací en el Patía, en el departamento del Cauca [...] de allá es toda mi familia nos vinimos desplazadas en ese entonces, creo que [...] en ese entonces yo tenía 8 años [...] nos vinimos ya desplazados con mis padres hace muchos años, para el Valle del Cauca [...] [causa del desplazamiento] ese desplazamiento que surgió en mi familia en ese entonces le llamaban la guerrilla la chusma mis abuelos y mis padres tenía unas tierras grandes y nunca volvieron y nunca quisieron volver más por allá y se radicaron en el municipio de Florida (testimonio mujer afrocolombiana asilada, Jaén, 2016).

En estos casos particulares, estas personas afrocolombianas han llegado a España a través del programa de protección temporal de defensores y defensoras de derechos humanos con el apoyo de Amnistía Internacional, Somos defensores. El mismo viene trabajando desde 1998 en alianza con organizaciones colombianas. Garantiza a las personas colombianas protegidas el traslado a España por el lapso de un año; amparados bajo este se les proporciona un permiso especial y temporal para residir en España, además de vivienda, manutención y cobertura sanitaria para que puedan continuar desarrollando su labor en la defensa de los derechos humanos. Pasado el año, la persona protegida puede tomar la decisión de retornar al país o por el contrario decide quedarse y solicita el trámite de asilo ante el Ministerio del Interior español.

Estos actores sociales afrocolombianos exiliados en España aplican en su nuevo lugar de residencia su lucha e incidencia política que han mantenido en Colombia y que es la razón de su afrodesplazamiento y su posterior exilio, se puede decir lo resignifican en su nuevo contexto

en condición de lo que se podría afirmar como afroasilados o afroasiladas:

> Para llegar hasta acá no quería salir de Colombia, pero la situación tenía que hacerlo intenté mandar la familia y quedarme con la lucha con los compañeros pero no pude porque la persecución horrible, la persecución porque las denuncias les molesta [a los paramilitares] y les lastima y la ley que sacaron ellos de asesinato de líderes selectivos, seleccionaban ellos unos 10 – 15 y eso día a día mataban [...] no quedo más de otra de salir del país aquí en la lucha como siempre le puedo ayudar a mis compañeros y a mi comunidad y pues no solamente a mi comunidad al pueblo colombiano, lo que realmente lo necesitan la consolidación que nosotros tenemos del grupo que tenemos de víctimas se llama COMPAZ -Comunidades construyendo paz en el territorio-, entonces pues ahí nada ahí no soy la única que se ha desplazado miles y miles de veces en la consolidación de COMPAZ, por lo menos tenemos el apoyo de las ONG imagínese si nosotros que tenemos el apoyo la estamos pasando así de mal imagínese las otras personas desplazadas que no tienen el apoyo de las ONG, ni de las comunidades negras, indígenas, afrodescendientes, palenqueras como la están pasando peor que nosotras. (Testimonio mujer afrocolombiana asilada en España, Gran Canaria 2017).

Se analiza aquí también la manera en que estos actores sociales y políticos despliegan una lucha política y simbólica en el espacio público en aras de marcar en él la memoria y, como tal, una visión del pasado en un contexto de duelo y traumático.

Su experiencia vivida como migrantes forzosos y militantes por las reivindicaciones del pueblo afrocolombianos como sujetos colectivos de derechos, expresan que les es difícil la experiencia de vivir en España, porque les cuesta involucrarse en movimientos asociativos y políticos para seguir trabajando el tema de reivindicación por los derechos con grupos discriminados y racializados:

> Aquí avanzar desde lo político es difícil, lo he intentado desde los social, el hueco que he encontrado es a través de la iglesia [cristiana] vengo participando de unos eventos pero no he podido tocar lo étnico, aunque hay pueblo negro aquí [de origen africano] las culturas no son las mismas, parecidas en algunas cosas, incluso el idioma no nos ayuda mucho, de hecho tengo muchos conocidos y hacer acercamiento en

> algunas cosas y nos tratamos de hermanos, pero no he podido hacer más (testimonio, afrocolombiano, asilado, León 2016).

Además, al ser actores racializados, su significación es percibida como discriminatoria por parte de la sociedad de acogida, se perpetúa la condición de sujeto que sufre, no solo por la experiencia traumática que generó la migración forzosa, también la discriminación:

> La condición discriminatoria no solo es en España, en EE. UU. en cualquier parte el negro de por sí es discriminado, sufro la doble o triple discriminación, si yo fuera un joven negro y guapo una condición, si fuera estudiado tendría otro trato otra condición, soy mayor, tengo una minusvalía, soy negro, tengo poco estudio, son condiciones que lo discriminan a uno [...] (Testimonio afrocolombiano asilado, León 2016).

El desarraigo que se experimenta por la forma que se tuvo que salir sin un proyecto migratorio, por el contrario la salido ha tenido que ser súbita, solo con la única opción de salvar la vida, los exiliados y exiliadas cuentan con una gran experiencia de militancia y de liderazgo entre sus comunidades u organizaciones, en estos casos en particular por la lucha del respeto de los derechos étnicos, aquí en su experiencia exiliar, se produce una ruptura en su trabajo y militancia «aquí no hago nada, voy a una organización, yo allí voy, no voy a hacer nada [ofrece su experiencia, su trayectoria en organizaciones], no me llaman ni para una charla y me he ofrecido, yo estoy siendo desaprovechado» (testimonio afrocolombiano asilado, León 2016).

Por tanto, la resignificación del afrocolombiano exiliado, exiliada, se reafirma se re-significa con el otro, y se fortalece debido a las múltiples interacciones con otros, en su nuevo contexto que los enriquece para continuar su lucha con sus organizaciones, con un sentido y confianza como sujetos políticos negros:

> El asilo como vivencia vital y existencial funciona apoyando visibilizando, denunciar [desde aquí] eso funciona mientras se mantenga el nexo el vínculo allá eso nos puede ayudar a fortalecer y no deja que desconectemos, yo me acuerdo con mi gente allá, yo hablo con la gente a pesar de las dificultades aquí se le tiene en cuenta eso lo hace sentir uno con vida y vale la pena siempre me comunico con los compañeros

> de AFRODES me tienen en cuenta, frente a cualquier decisión allí (Testimonio: afrocolombiano asilado, León 2016).

La imagen de estos actores -afroexiliados- que construyen de sí mismos, los cuales previamente han vivido experiencias de re-desplazamiento inmersos en luchas históricas en sus lugares de origen relacionadas con sus reivindicaciones étnicas y que les ha permitido diferenciarse o distinguirse de otros y, al mismo tiempo, ser reconocidos por otros, es desestructurada y reconstruida a la luz de las nuevas realidades y posiciones sociales que están obligados a asumir, en el nuevo contexto que deben habitar de forma forzosa (Martínez, 2009).

La reflexión que se debe plantear acerca de su identidad y su transformación en contexto de múltiple dolor y múltiple desarraigo, derivado de su re-desplazamiento interno y de la migración forzosa mediante procesos tanto individuales como colectivos, «se apropian de nuevos referentes y reconstruyen sus cosmovisiones de re-unir el pasado con el presente en función de un proyecto de futuro» (Martínez, 2009: 32).

4. Reflexiones finales

Aquellos que han liderado procesos reivindicativos de derechos, además que han sido objeto de amenaza, hostigamiento, persecución y exterminio físico. Organizaciones sociales que han sufridos un sinnúmero de muertes como son el Proceso de Comunidades Negras (PCN) o la Asociación Nacional de Afrocolombianos Desplazados (AFRODES). Como es el caso de Bernardo Cuero, líder social y fiscal nacional de AFRODES y muchos más.

Aquellas personas que logran salir del país, obligadas a exiliarse, llevan consigo distintas cargas de experiencias traumáticas. A esto se suman las condiciones de vida en el país de llegada, la dificultad para adaptarse al nuevo entorno, dificultad para encontrar estabilidad económica y laboral. Además que son sujetos que hacen parte de grupos diferenciados y se deben a un colectivo, esto aumenta el sufrimiento y la experiencia traumática en su nuevo contexto, transcurrido el tiempo pueden pasar a un proceso de re-significación de su identidad como negros aunque las causas objetivas del exilio hayan desaparecido.

Pese a las dificultades que supone a nivel subjetivo y a nivel social, los afrocolombianos exiliados y exiliadas residentes en España, al menos conforma este trabajo, han logrado construir un proceso de participación y sensibilización frente a su trayectoria en Colombia y su experiencia exiliar, convertido de esta manera en capital político y social.

No pretendo realizar categorías generalizantes o abarcantes del grupo completo que habita en España, pero si me permite acercarme a algunos rasgos de las experiencias subjetivas de su resignificación de la identidad como negro/a y de cómo los cambios en su vida en condición de afroexiliado/da afecta la forma de percibirse así mismo dentro del nuevo orden. Por último, la migración forzosa y su identidad negra, otorga el sentido del recuerdo e intentando ser plasmado en esta comunicación.

Bibliografía

AFRODES (2009) *Los derechos humanos en los afrocolombianos en situación de desplazamiento forzado.* Bogotá: AFRODES.

Armando, Gabriel (2012) *Doblemente maldecidos: representaciones sobre las poblaciones desplazadas en Caracolí-Robles (Bogotá – Soacha).* Tesis de maestría. Bogotá: Universidad Javeriana.

Arocha, Jaime, Cubides, Fernando y Jimeno, Miriam (1998) *Las violencias: inclusión creciente*. Bogotá: Centro de Estudios Sociales.

Centro Nacional de Memoria Histórica (2018) *Exilio colombiano: Huellas del conflicto armado más allá de las fronteras*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica

-(2013) ¡*Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica.

Defensoría del Pueblo (2018) *Situación actual y ejercicio de los derechos de las poblaciones y comunidades en riesgo, en situación de desplazamiento y en procesos de retorno, reubicación e integración local, en el marco de las propuestas del gobierno nacional y el post acuerdo defen-*

soría delegada para los derechos de la población desplazada. Bogotá: Defensoría del Pueblo.

Escobar, Arturo (2010) *Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vida, redes*. Bogotá: Envíon editores.

Grueso, Libia y Galindo Juliana (2011) *Comunidades negras y proceso de justicia y paz en el contexto del estado de cosas inconstitucional*. Bogotá: Giz.

Grueso, Libia (2006) «Escenarios de colonialismo y (de)colonialidad en la construcción del Ser Negro. Apuntes sobre las relaciones de género en comunidades negras del Pacífico colombiano», *Comentario Internacional*, número 7: 145-156.

Martínez, Felipe (2009) *Identidad y desplazamiento forzado: el tránsito y la resignificación de sí mismo de los otros próximos*. Tesis de maestría. Manizales: CINDE.

Mundubat (2015) *El Despojo para la competitividad*. Bogotá: Mundubat.

Oslender, Ulrich (2016) «The banality of displacement: discourse and thoughtlessness in the internal refugee crisis in Colombia». *Political geography* 50: 10-19.

Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel (2004) *Conflicto e invisibilidad: retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Cali: Editorial Universidad del Cauca.

Roniger, Luis y Yankelevich, Pablo (2009) «Exilio y política en América Latina: nuevos estudios y avances teóricos». *Estudios interdisciplinarios de América Latina y el Caribe* 20 (1), 7-18.

EL GÉNERO DE LA MEMORIA: MUJERES EN LA ESTATUARIA URBANA

Nieves Herrero Pérez. Universidad de Santiago de Compostela,
mnieves.herrero@usc.es

Siguiendo la propuesta que se nos hacía para este simposio esta comunicación trata el tema del anclaje de la memoria en el espacio (Curi Pineda, 2017). Partiendo del marco teórico para el análisis de esta cuestión configurado por las aportaciones por autores y disciplinas diversas (Halbwachs, 2004; Lefevbre, 2013; Massey, 2005) nos preguntamos más específicamente acerca de la construcción de la memoria de género y su representación en la ciudad por medio de las estatuas dedicadas a las mujeres.

Las estatuas son abordadas como dispositivos de reconocimiento en los que se expresa el proceso histórico de selección e interpretación de acontecimientos y personajes que se consideran relevantes y, por tanto, como instrumentos para a elaboración da memoria social (del Valle, 1987). Como elementos semióticos que son las estatuas «hablan», transmiten mensajes acerca de las mujeres y de la feminidad y son también recursos por medio de los que se construyen y reproducen las diferencias y desigualdades de género.

Las estatuas forman parte de la dimensión simbólica de la ciudad, un campo importante de la acción política (Ruiz Ballesteros, 2000). En ellas se reflejan las relaciones sociales como relaciones de poder y desigualdad. En la ciudad, los gobiernos municipales son los responsables inmediatos de la gestión de estos monumentos, aunque no siempre de las propuestas o ubicaciones, que pasan por su aprobación,

pero que pueden corresponder a iniciativas de diferentes colectivos o grupos.

La base etnográfica del análisis se localiza en Galicia y se nutre de un trabajo realizado con el alumnado a lo largo de varios cursos en la materia de Antropología y Filosofía del género que imparto en el Grado de Filosofía de la Universidad de Santiago.[24] Se presenta aquí una primera aproximación consistente en la formulación de las categorías más representativas en las que las diversas estatuas registradas pueden ser clasificadas y, a partir de algunos ejemplos significativos, se esbozan líneas de análisis crítico de los mensajes más repetidos acerca de las mujeres.

Las categorías de clasificación son las siguientes:

- Las grandes reconocidas por su excepcionalidad
- La mujer como madre
- El cuerpo femenino desnudo
- Figuras alegóricas, míticas y religiosas
- La mujer como representación de la tradición
- Iniciativas actuales de reconocimiento y visibilización

Las estatuas son símbolos polisémicos que trasladan significados diversos. La mayoría de ellas remiten a la feminidad y aunque algunas destacan atributos específicos, incorporan otros que permiten clasificarlas en diversas categorías.

Como podemos apreciar a primera vista la mayoría de estas categorías se corresponden con los estereotipos y las representaciones dominantes de las mujeres en nuestra sociedad. Estos estereotipos y, por tanto, los sentidos de estas estatuas se inscriben en discursos de género más amplios y de larga tradición cultural que se nutren de fuentes diversas como la literatura, el arte, la religión, la filosofía, etc.

Los coordinadores nos proponían también situar el tema de la memoria en relación con los contextos de violencia. En este sentido, en la medida en que reproducen los estereotipos dominantes acerca de las mujeres, las estatuas pueden ser consideradas como dispositivos de

24 Agradezco a mis alumnos los registros aportados que contribuyeron a configurar una muestra amplia y significativa de las estatuas dedicadas a mujeres en diversos lugares de Galicia que ronda el medio centenar.

la violencia simbólica que se ejerce sobre las mujeres (Herrero, 2014; Vega, 2016). Fundamentamos esta tesis en el análisis de Bourdieu que define la violencia simbólica como aquella que se produce por medio de la representación y la construcción de sentido y que se basa en el reconocimiento social y el desconocimiento para sus propias víctimas (2000:12).

Los estereotipos actúan como mecanismos de simplificación y coerción por medio de los que las mujeres son clasificadas e interpretadas. Tienen una dimensión normativa que actúa tanto dirigiendo como interpretando sus comportamientos. De este modo, aunque éstos no siempre se adecúen a las normas, la interpretación de los mismos en base a los estereotipos tiene un efecto inmovilista que impide que los nuevos modelos salgan a la luz.

Trabajos pioneros del feminismo como el de Betty Friedan (1974) vinieron a abrir toda una línea de análisis y reflexión al «poner nombre» a los modos de opresión y de dominación que se ejerce sobre las mujeres por medio de construcciones ideológicas como la que ella denominó «la mística de la feminidad», de la que destacó igualmente su carácter coercitivo y sus profundos efectos negativos sobre la vida y la salud de las mujeres.

Sin embargo, mientras que en nuestra sociedad se produce actualmente un rechazo generalizado hacia la violencia física contra las mujeres, no sucede lo mismo respecto la violencia simbólica que pasa desapercibida, a pesar de que ésta puede ser considerada como el sustento de la primera. De este modo, en el caso de las estatuas podemos ver cómo, incluso cuando estas se erigen como expresión de oposición a la violencia de género y homenaje a las víctimas por parte de instituciones y organismos de la administración, como las que se recogen en la categoría 6) (Iniciativas actuales de reconocimiento y visibilización), las representaciones no se distancian de los estereotipos hegemónicos.

Se reproducen de este modo los símbolos y sentidos dominantes acerca de las mujeres, sin atender a que es precisamente esta naturalización de la feminidad la que sitúa a éstas en una posición de inferioridad y subordinación en la sociedad y, por tanto, también de vulnerabilidad respecto a la violencia física ejercida sobre ellas por los varones.

Socialmente las estatuas femeninas son contempladas desde una perspectiva acrítica, a menudo como elementos inocuos o meramente ornamentales. Pero su eficacia reside precisamente en el carácter tácito, sensorial, emocional y redundante del mensaje que transmiten (Curi Pineda, 2017: 17; Vega, 2016: 213). Son frecuentemente referentes en torno a los que se convocan rituales de conmemoración que, a su vez, actualizan, generan a intensifican su mensaje. No podemos entrar aquí en profundidad en el análisis semiótico de los sentidos condensados y polivalentes que transmiten y de sus mecanismos. Se trata de procesos complejos en los que sería necesario tomar en cuenta la intención y el mensaje del artista, los lugares en los que se sitúan las estatuas y las interpretaciones e interacciones con ellas de los que viven o visitan los entornos en las que están situadas. En relación con este aspecto de los múltiples sentidos que trasladan y su carácter tácito resulta necesario resaltar, por ejemplo, que la mayoría de las esculturas registradas, con excepción de tres de ellas, son de autoría masculina. Este hecho no deja de reflejar por sí mismo, la posición subordinada de las mujeres en la sociedad en cuanto objetos de la mirada androcéntrica y de la atribución masculina del poder de representarlas.

1.Representando a las idénticas

Un primer aspecto que constatamos en nuestra muestra es la escasa presencia de mujeres individualizadas en las estatuas, con la excepción destacable de las clasificadas en la primera categoría 1) Las grandes reconocidas por su excepcionalidad, integrada por las tres figuras que representan Rosalía de Castro, Emilia Pardo Bazán y Concepción Arenal. En el marco de la sociedad profundamente machista en la que vivieron, estas tres grandes escritoras gallegas destacaron en los ámbitos de la poesía y la literatura, las dos primeras, y la filosofía y el derecho la última. El reconocimiento a su excepcionalidad se expresa en las muchas estatuas que les dedicaron en diversas ciudades, no solo de Galicia, sino también de otros lugares como Argentina, Uruguay, Portugal, Madrid, o Barcelona (Cortés López, 2012: 65). En ellas se repiten y son reconocibles sus rasgos físicos, así como otros que aluden a las características por las que son valoradas o que se resaltan para

definir su carácter. Por ejemplo, la estatua de Rosalía de Castro ubicada en el paseo de la Alameda de Santiago de Compostela (1917)[25] presenta a una Rosalía con la cabeza apoyada sobre la mano derecha y un libro sobre sus rodillas, en una actitud meditativa que, por el propio lugar en el que está situada, evoca la reflexión y contemplación propia del poeta, así como el carácter melancólico que le fue atribuido a la autora. Tanto en la representación de Rosalía en su Padrón natal[26], como en las de Concepción Arenal en Ourense y Pardo Bazán en A Coruña el libro vuelve a repetirse, destacando su dedicación como escritoras.

Peletsche y Schraut (2008) constatan el marcado contraste de género característica de la cultura de la memoria de los siglos XIX y XX en Europa. Así, mientras los hombres aparecen individualizados y como protagonistas de acontecimientos concretos, encarnando el tiempo lineal e histórico, las mujeres son englobadas en una feminidad ahistórica que remite a valores intemporales. Esto es, en efecto, lo que se aprecia con claridad en nuestra muestra, en la que la mayoría de las estatuas no representan ninguna mujer concreta sino más bien, «a la mujer», con diferencias en todo caso referidas a sus roles habituales, o a su pertenencia a clases o sectores sociales.

En este sentido, podríamos afirmar que la construcción simbólica de la memoria reproduce el sesgo de género sobre el que se asienta el contrato social moderno que traza, según la gráfica expresión de la filósofa Celia Amorós, «un espacio de los iguales» para los hombres, a los que reconoce como individuos libres y autónomos, y un espacio «de idénticas» para las mujeres (Agra Romero 2002: 135). Porque todas ellas, por el hecho de serlo, son adscritas al ámbito privado por medio de la naturalización de las funciones de la reproducción y del cuidado a las que se consideran destinadas. De esta manera, el acceso de las mujeres al mundo público se produce, no en cuanto individuos si no como mujeres, como idénticas. (Ibid.: 136)

Incluso las tres grandes reconocidas en estatuas que reproducen su individualidad no se libran, sin embargo, de la desindividualización

25 http://tm.santiagodecompostela.gal/es/mapa/complejo-escultorico-a-rosalia-de-castro

26 http://www.mercedesgallego.es/index.php/articulos/115-evocacion-de-rosalia-en-piedra-y-bronce-ii

y de ser representadas de acuerdo con la feminidad que se les asigna. Es el caso de Rosalía de Castro que en la obra situada en Vigo (1995) aparece bajo la figura abstracta de una madre, en la que destacan sus grandes pechos y un libro que lee a sus hijos, inclinados a su alrededor. [27]

Rosalía pierde aquí su individualidad por medio de su representación como madre. Y por ello podría pasar a ser integrada en la segunda categoría de la clasificación propuesta 2) La mujer como madre. Esta es de hecho la representación más repetida en las estatuas registradas, en las que la maternidad aparece, bien como mensaje central, bien como elemento que acompaña o refuerza a otro. Peletsche y Schraut (2008) señalan que la representación de la mujer como madre es la forma más habitual de incorporar a la mujer a la memoria cultural durante los siglos XIX y XX, así como de reconocimiento de su importancia social y cultural.

Nuestro amplio registro de maternidades cuenta tanto con estilos realistas como como con estilos abstractos, simbólicos o conceptuales. La mujer madre está siempre acompañada de su hijo, pero en ocasiones, este mensaje se destaca además mediante mamas y formas redondeadas que evocan la fertilidad, un aspecto que se repite en los discursos acerca de la feminidad. Encontramos un buen ejemplo en la maternidad situada en la calle del Paseo de Ourense (1999)[28] en la que el cuerpo del hijo que sostiene, apenas se distingue de las formas redondeadas de ella, si no es por la cabeza que emerge a la altura de su brazo izquierdo.

Otras maternidades se enmarcan en discursos más actuales y modernos que resaltan el vínculo emocional y la interacción de la madre con su hijo. Como la de la mujer situada en el parque infantil del barrio de Fontiñas en Santiago de Compostela que levanta a su hijo por encima de su cabeza en una actitud quizá de juego, pero que también recuerda el gesto con la que se alza un premio o trofeo.[29] Esta misma

27 https://www.minube.com/rincon/monumento-rosalia-de-castro-a57426

28 http://www.esculturaurbana.com/paginas/mana002.htm

29 https://www.google.com/search?rlz=1C1CHBD_esES886ES886&source=univ&tbm=isch&q=parque+de+fonti%C3%B1as+santiago+escultura&sa=X&ved=2ahUKEwi3tr690aztAhWzoVwKHbyaCvEQjJkEegQIBBAB&biw=1024&bih=657#imgrc=yBRE_slEf2Y7yM

escultura se repite en las galerías de un centro comercial de Ourense, un lugar que se suma a los más habituales emplazamientos de las maternidades como parques, paseos o plazas ajardinadas. Éstas se integran así como parte de los elementos que contribuyen a la ornamentación y el embellecimiento de los espacios de ocio y a su acondicionamiento para la relajación o la evocación de sentimientos placenteros.

La importancia y arraigo cultural de discursos y estereotipos de la mujer como madre se muestra en que, como afirmábamos más arriba, continúan reproduciéndose en iniciativas para reivindicar los derechos de las mujeres, reflejando la falta de conciencia que existe acerca del papel que tienen los estereotipos como esquemas de clasificación e interpretación y reproductores de la desigualdad. Podemos verlo en el monumento situado en la plaza de la localidad de Narón en conmemoración del Día de la Mujer (2019) consistente en la silueta de un cuerpo femenino que se identifica por sus grandes caderas y en la que aparecen dos vacíos esféricos en referencia al pecho y al vientre.[30]

En este sentido y, por la centralidad que tiene el cuerpo en la representación de la mujer como madre, muchas esculturas dedicadas a la maternidad también pueden ser clasificada en la siguiente de nuestras categorías en la que integramos las referidas a 3) El cuerpo femenino desnudo. El desnudo es el tema más común en el arte de Occidente y constituye una de las idealizaciones más persistentes del cuerpo femenino (Vega, 2016: 217). En él se evoca a menudo la fertilidad y la capacidad femenina de procreación**.** Esta es también una categoría representada por un gran número de estatuas pues se trata de un motivo frecuente en la escultura urbana en la que aparecen como adorno y ornamentación recurrente. Estas representaciones se enmarcan en los discursos estéticos y naturalistas acerca de las mujeres propios de la cultura occidental repitiéndose, en esculturas modernas, modelos antiguos fácilmente identificables. Es el caso de la situada en los años 90 en el centro de la población coruñesa de Bertamiráns, una figura femenina desnuda colocada en el medio de una fuente que recuerda claramente el nacimiento de Venus de Botticelli. Se presenta, como ésta, sobre una concha y tanto las flores y frutos que sostiene en sus

30 http://igualdade.naron.es/es/actualidad/archivo/201002/inaugurado-en-la-plaza-de-gandara-del-municipio-de-naron-el-monumento-la-mu

manos como sus pies transmutados en las raíces de un árbol evocan la naturaleza y la reproducción. [31]

En la categoría 5) Figuras alegóricas, míticas y religiosas se integran esculturas y representaciones femeninas situadas en el exterior de iglesias y otros edificios históricos o formando parte de otras estatuas. Los rasgos y sentidos profundamente patriarcales que trasladan estas estatuas, pertenecientes a épocas del pasado, no impide que se sigan reproduciendo en nuevas versiones actualizadas, sin que se susciten elementos de crítica o revisión.

Las figuras alegóricas las encontramos frecuentemente integradas en estatuas dedicadas a personajes masculinos construyendo el mensaje y los sentidos que reconocen y resaltan sus grandes valores. Cumplen así con su papel habitual en la tradición artística occidental como personificación de grandes ideales como la libertad, la justicia, la república, la nación, etc. en los que tan frecuentemente fueron representadas en diferentes versiones y lenguajes artísticos (Warner, 2000). En el monumento dedicado al ingeniero y diputado Elduayen con el que la ciudad de Vigo reconoció en 1896 su contribución a la dotación de numerosas infraestructuras, las cuatro estatuas femeninas sedentes representan los ministerios de los que éste fue titular: gobernación, hacienda, ultramar y estado. Igualmente, en el monumento a Montero Ríos en Santiago de Compostela, las figuras femeninas, situadas en la parte inferior del monumento aluden a las virtudes e ideales que adornaron la personalidad del gran hombre: la fe, la caridad, la legislación y la ciencia.

Las vírgenes ocupan un lugar importante entre las figuras religiosas, las cuales simbolizan la concepción de la mujer propia del cristianismo y su papel de madre protectora y abnegada que se propone como modelo para todas las mujeres. Esta figura la encontramos también en algunos lugares de Galicia en estatuas erigidas recientemente como la Virgen del Carmen colocada en una rotonda del paseo marítimo de O Parrote de la ciudad de A Coruña (2008) por iniciativa de la Cofradía de devotos. La reproducción de una imagen religiosa en una escultura pública, poco usual en una sociedad secularizada, se sustenta en la iniciativa de un sector de que mantiene las prácticas devocionales que, a

31 https://mapio.net/pic/p-10319535/

su vez, encuentra apoyo por su valoración como tradición local propia de una ciudad marinera y portuaria por parte del gobierno municipal.[32] Es por tanto aquí el valor de la tradición y la patrimonialización la que reproduce y da continuidad a la presencia de esta imagen religiosa femenina en el espacio público.

En este apartado deben ser destacadas las estatuas dedicadas a sirenas que proliferan en lugares costeros de Galicia con las que parece querer destacarse y potenciarse el atractivo del mar y las representaciones e imaginario a él asociados. Como en otras ocasiones la intención parece descansar en la dimensión evocadora y ornamental de este ser mítico tras la que permanece oculto el mensaje referido al carácter seductor de la feminidad y a sus efectos perversos y destructivos sobre los varones. Un ejemplo de estas estatuas es A Maruxaina de Cervo (Lugo) inspirada en una leyenda local acerca de ambigüedad de este ser mitológico de la que se dice en una doble versión contradictoria que seduce a los marineros haciéndolos naufragar contra las rocas y que los salva al avisarlos de las inclemencias del mar. Esta escultura se ha constituido en un emblema de identidad local y foco de atracción de visitantes al articularse en torno a ella una fiesta de verano, declarada de interés turístico, en la que se escenifica un juicio público mediante el que se dirime la bondad o maldad de la Maruxaina que siempre sale absuelta.[33]

2. La mujer como representación de la tradición de Galicia

Un gran número de las estatuas registradas son encuadrables en esta categoría. Representan a mujeres de los ámbitos campesino y marinero de Galicia en sus trabajos y roles diversos. Se trata de labregas, leiteiras, castañeiras, pementeiras, palilleiras, vendedoras de pescado, mujeres que esperan a marineros o despiden a emigrantes, etc… Las estatuas más antiguas tienen su antecedente inmediato en el arte costumbrista de principios siglo XX (Gallego Esperanza, 1991) y se vin-

32 https://www.laopinioncoruna.es/coruna/2008/07/06/estatua-virgen-carmen-o-parrote-costo-180000-euros/203907.html

33 https://www.cultura.gal/es/evento/34333/550/38123

culan con el estereotipo de la «mujer fuerte de Galicia» y el mito del matriarcado que forman parte de los discursos acerca de la identidad gallega que se inician en esa época. Como ha sido estudiado, la importancia de las mujeres y el uso de las metáforas de género en los discursos identitarios se basa en la conexión simbólica que se establece entre éstas, y el origen, lo que explica la igualmente la utilización de su imagen para representar la tradición y la nación (Yuval Davis, 1997; Peletschek y Schraut, 2008).

Hoy en día asistimos a una reedición de la representación de la tradición de Galicia por medio de las mujeres en las estatuas que se les dedican en numerosas poblaciones de la comunidad autónoma.[34] Esta nueva edición de la tradición tiene como contexto la restructuración económica derivada de la integración europea y el impulso a los modelos de desarrollo y de turismo en los que las tradiciones se convierten en recursos importantes para dotar de identidad a los entornos locales y en ingredientes valiosos de las diferentes formas de consumo, tanto de los propios destinos como de sus productos locales o denominaciones de origen (Vega 2016:216).

Con ello, bajo la pretensión de otorgar reconocimiento al trabajo de las mujeres, además de seguir reforzándose su vinculación con la tradición, se reproducen imágenes tópicas y estereotipos que enmascaran las condiciones reales y las transformaciones socioculturales de sus roles. La mujer «tradicional» de Galicia aparece, en la mayoría de los casos, además de como esposa, como madre. Así sucede muy frecuentemente, por ejemplo, evocando la emigración de Galicia, representada en la despedida de una manera tópica, acompañada de su hijo o hijos pequeños y, en muy pocos casos, siendo ella misma también protagonista de la experiencia, como sin embargo lo fue en un gran número. La estatua situada en Negreira (A Coruña) intensifica el sentimentalismo habitual de estas imágenes y dibuja una dramática escena del hombre y la mujer reforzando la atribución de sus ámbitos propios y opuestos en relación con la casa figurada por una pared que los separa: mientras a él se le ve fuera, saliendo para recorrer el mundo evocado en un globo terrestre, ella aparece dentro sosteniendo en su

34 http://www.mercedesgallego.es/index.php/articulos/135-la-mujer-en-la-escultura-publica

regazo al hijo pequeño, mientras el mayor vuelca su cuerpo por la ventana intentando detener a su padre.[35]

Se repite, ya no solo el gesto de colocar una estatua referida a los oficios y formas de vida del pasado, si no los propios motivos y representaciones. Dos estatuas que reiteran la escena de una mujer alimentando a las gallinas situadas, una en la ciudad de Pontevedra y otra en la localidad de O Pino (A Coruña), proporcionan un ejemplo de la importancia que tienen los contextos y formas de presentación en la transmisión y recepción del sentido de los mensajes. En Pontevedra la estatua fue colocada a pie de calle delante del mercado, recordando a las mujeres rurales que acudían en el pasado a vender los productos del corral que, en la explotación campesina, estaba a su cargo.[36] Aunque el grupo escultórico ha sido objeto de vandalismo y robo de alguna de las gallinas, comprobamos, con un sondeo rápido entre los transeúntes, la identificación de muchos de ellos con una escena que afirman que contemplaron durante su infancia, protagonizada por las mujeres de sus familias. Sin embargo, la estatua con una escena semejante que se colocó, en este caso sobre un pedestal, en una plaza de la capital del ayuntamiento coruñés de O Pino como homenaje el Día de la Mujer, suscitó críticas y protestas entre las mujeres jóvenes que declararon no sentirse identificadas con esa imagen de sí mismas.[37] Los sentidos e identificaciones que trasladan estas estatuas son muy diferentes en ambos contextos urbano y rural actuales. La valoración positiva en el primero está basada en la referencia al pasado a la que contribuye su ubicación en el caso histórico y que ella misma refuerza. En el segundo, la inevitable referencia al presente, acentuada también por su emplazamiento entre edificios modernos, convierten a la estatua en un elemento que falsea la realidad de las mujeres.

35 http://concellodenegreira.gal/index.php/es/turismo/que-ver/patrimonio?id=515

36 https://www.minube.com/rincon/la-mujer-y-sus-gallinas-a278611#gallery-modal

37 http://www.galiciaconfidencial.com/noticia/7601-galinas-simbolo-muller-traballadora

3. Iniciativas actuales de reconocimiento y visibilización

Recogemos bajo este epígrafe las estatuas agrupadas en la última de nuestras categorías. Como ya argumentamos, algunas de las estatuas comentadas en las categorías anteriores responden a iniciativas de reconocimiento y visibilización realizadas, en la mayoría de los casos, por ayuntamientos y otras instituciones, motivadas por la obligación políticamente correcta de sumarse a celebraciones como el 8 de marzo Día de la Mujer, o el 25 de noviembre Día contra la Violencia de Género. Sin embargo, a pesar de tener esta intención feminista, en la mayor parte de los casos se trata iniciativas de igualdad aisladas y, por eso mismo limitadas, en las que se siguen reproduciendo los modelos y representaciones patriarcales acerca de las mujeres.

Consideramos que, frente a esto, estas acciones deberían estar enmarcadas en políticas de igualdad más amplias y orientadas por una mirada crítica y reflexiva basada en el pensamiento y las reivindicaciones feministas (Llona, 2007), así como en un planteamiento claro y consensuado acerca el mensaje y las emociones que se quieren suscitar y los lugares apropiados para situarlas.

La estatua dedicada a las hermanas Fandiño en Santiago de Compostela, nos ofrece un caso de construcción de un discurso mitificador acerca de estas dos mujeres, centrado en el hecho de haber sido objeto de la violencia franquista a causa de la militancia anarquista de sus hermanos pero que banaliza la mofa y el acoso machista que sufrieron por parte de los estudiantes universitarios durante la dictadura, que les dirigían piropos burlándose de ellas por su comportamiento, atuendo y maquillaje poco acordes con el decoro femenino prescrito en la época. La reproducción exacta y a pie de calle de sus figuras tan poco convencionales, en su paseo cotidiano por el lugar más concurrido de la Alameda de Santiago y, el desconocimiento acerca de su identidad por parte de turistas y transeúntes, vuelve a exponerlas a la misma vulnerabilidad que sufrieron en el pasado y las reduce a ser un icono colorista de la ciudad que oculta y distorsiona sus vidas reales (Sánchez, 2017).

Frente a estos modelos podemos fijarnos en otras intervenciones y memorializaciones basadas en otros lenguajes y símbolos que trasladan

mensajes y sentidos de artistas feministas o inspirados en el feminismo. En la ciudad de Lugo se encuentra el primer monumento dedicado en España a las víctimas de la violencia de género que conmemora el asesinato de las hermanas Mirabal por el dictador Trujillo.[38]La artista feminista Luz Darriba inspirándose en el sobrenombre de una de ellas, evoca el «vuelo de las mariposas» como símbolo de la fuerza de lo vulnerable y la capacidad de las mujeres de sobreponerse y transformarse frente a la violencia.

Otro ejemplo de memorialización de esta misma fecha del 25 de noviembre es la realizada en el ayuntamiento de O Carballiño por medio de una sencilla placa con un verso de la escritora Carmen Blanco «Amo, mais non teño amo» («amo, pero no tengo amo»), en la que el juego de palabras aporta fuerza poética y contundencia a la afirmación feminista del amor basado en la libertad y la independencia.

También merece ser citada la intervención denominada «Camino de la igualdad» en el Campus de Ourense de la universidad de Vigo. Se trata de un camino de losas en cada una de las cuales está grabado el nombre de una intelectual o científica. Hay también un juego simbólico que se sustenta en que el camino que van marcando sus nombres es el que conduce a los centros universitarios por el que transitan cotidianamente los estudiantes. La intervención implica así a los propios estudiantes haciéndolos protagonistas y responsables de la igualdad a conquistar mediante el acceso a la educación y al conocimiento.

En el trabajo realizado en la asignatura de la que se nutre esta comunicación se gestó también una intervención efímera que se realizó el día 8 de marzo de 2018 consistente en cubrir la estatua de Montero Ríos que preside la entrada en la Facultad de Filosofía en Santiago de Compostela, con una estructura que reproduce la dedicada a Concepción Arenal en la ciudad de Ourense, una mujer que tuvo que vestirse de hombre para acceder a la facultad de Derecho.[39] Esta transmutación temporal de personajes históricos y género pretendía trastocar por unos días, con ocasión de la celebración, la semántica dominante de aquel espacio presidido por la estatua de Montero Ríos y basada en la contigüidad y la asociación de la masculinidad con la

38 http://luzdarriba.es/otras-busquedas/el-vuelo-de-las-mariposas.html

39 https://www.gciencia.com/fotonautas/concepcion-arenal-mazarelos/

dignidad y el reconocimiento, el saber y la filosofía. La intervención tuvo repercusión no solo en la facultad y en la USC si no también en la ciudad, dando lugar a la consabida discusión sobre lo apropiado de una «sustitución» que pudiera llevar a entender el feminismo como un machismo al revés, consistente en quitar a los hombres para poner a las mujeres. Estas reacciones pueden valorarse como una muestra de la mayor eficacia y radicalidad de intervenciones y mensajes que alteran el orden y los lenguajes simbólicos habituales acerca de los lugares y sentidos de lo femenino y lo masculino en la sociedad.

En la actualidad el muralismo aparece como un instrumento de memorialización muy presente en las iniciativas feministas tanto de instituciones, colectivos o artistas individuales al que es necesario prestar atención pues permite intervenciones dinámicas, versátiles y participativas, así como lenguajes innovadores[40] prestándose a una comparación con lo que hemos visto en las estatuas.

4. Conclusiones

Partiendo de la consideración de las estatuas urbanas dedicadas a las mujeres como dispositivos de memorialización de su presencia y papel en la sociedad hemos recogido una muestra significativa en distintos lugares de Galicia. A través de la clasificación de las formas de presentarlas y el análisis de los mensajes hemos podido constatar que en ellas se reproducen mayoritariamente los estereotipos hegemónicos acerca de las mujeres, así como una feminidad ahistórica.

Resulta especialmente significativo que esto suceda, no solo en las estatuas más antiguas, sino también en las más recientes, promovidas para homenajear y reconocer a las mujeres. Actualmente asistimos a una dinámica de colocación de estatuas femeninas en los contextos urbanos de Galicia por parte de instituciones y organismos que responde a dos orientaciones diferentes. La primera tiene como motivo las celebraciones de Día de la Mujer y contra la Violencia de Género. La segunda persigue dar presencia a las tradiciones de los contextos

40 Me refiero a proyectos como «A memoria das mulleres» del ayuntamiento de Pontevedra, la lonja de Muxía, los realizados por la cooperativa cultural 7H en Santiago o por Joseba Moruzabal en Órdenes, entre otros.

locales como una forma de reforzar su atractivo como destinos turísticos o dispensadores de productos atractivos para el mercado. Se trata, en la mayor parte de los casos, de actuaciones aisladas que no se inscriben en políticas de igualdad a largo plazo, ni en los análisis y reivindicaciones de las mujeres. Se constata, una visión acrítica acerca de los estereotipos y de su funcionamiento como instrumentos de violencia simbólica a la que las estatuas contribuyen al reproducir y naturalizar los atributos y roles femeninos tradicionales. En ello se refleja al mismo tiempo una comprensión y asimilación social muy limitada del mensaje político del feminismo que pasa por alto que este lleva consigo la deconstrucción de la feminidad.

Se destacan algunas alternativas que exploran nuevas formas de memorialización, en las que el feminismo se muestra como una tarea de transformación del lenguaje simbólico y del imaginario.

Bibliografía

Agra Romero, Mª Xosé (2002) «Ciudadanía: el debate feminista». En Quesada, Fernando (dir.) *Naturaleza y sentido de la ciudadanía hoy*. Madrid: UNED Ediciones, pp. 129-160.

Augé, Marc (1998) *Las formas del olvido*. Barcelona: Gedisa.

Bourdieu, Pierre (2000) *La dominación Masculina*. Barcelona: Anagrama.

Cortés López, Miriam Elena (2012) «*Ut sculptura, poesis.* Imagen y homenaje a las ilustres escritoras gallegas en la escultura pública». En As mulleres na Historia de Galicia. *Actas do I Encontro Interdisciplinar de Historia de Xénero*. Santiago de Compostela: Andavira, pp 63-76.

del Valle, Teresa (1987) *Andamios para una nueva ciudad: lecturas desde la antropología*. Madrid: Cátedra.

Friedan, Betty (1974) *La mística de la feminidad*. Madrid: Júcar.

Gallego Esperanza, Mercedes (1991) «Lo folclórico y lo sentimental como elementos emocionales en la escultura pública gallega», *Porta da aira: revista del arte orensano*, 4: 139-152. (file:///C:/

Users/Nieves/Downloads/Dialnet-LoFolcloricoYLoSdentimentalComoElementosEmocionale-2016401.pdf)

Halbwachs, Maurice (2004) *Los marcos sociales de la memoria*. Madrid: Anthropos.

Herrero Pérez, Nieves (2014) «Violencia simbólica contra as mulleres e estereotipos de xénero», en Suárez Golán, Francisco y Cabana Iglesia, Ana (coords.) *Historia, cultura, violencia. Actas do X Curso de Primavera,* Lugo 22-25 de abril de 2014. Santiago de Compostela: Servizo de Publicacións da USC, pp. 217-227.

Kuri Pineda, Edith (2017) «La construcción social de la memoria en el espacio: una aproximación sociológica», *Península*, XII (1):9-30.

Lefebvre, Henri (2013) *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing.

Massey, Doreen (2005) «La filosofía y la política de la espacialidad. Algunas consideraciones», en Leonor Arfuch *Pensar este tiempo: espacios, afectos, pertenencias.* Buenos Aires: Paidós, pp. 103-127.

Monjare, Anne (2017) «Les femmes ou les silences du Patrimoine? Les cas de la statuaire parisienne ou la présence invisible des ouvrières de l`aiguille». En Arrieta Urtizberea (ed.) *El género en el patrimonio cultural*. Bilbao: Universidad del País Vasco, pp. 49-69.

Peletschek, Sylvia y Schraut, Sylvia (eds.) (2008) *The gender of memory: cultures of remembrance in nineteenth and twentieth century Europe*. Frankfurt: Campus.

Ruiz Ballesteros, Esteban (2000) *Construcción simbólica de la ciudad: política local y localismos*. Madrid: Miño y Dávila.

Sánchez, Áurea (2017) *Las Marías de Santiago*. Madrid: Libros. com

Vega, Elo (2016) «¿Una violencia invisible? Las mujeres en los monumentos públicos», *Boletín de Arte*, 37: 213-225. Departamento de Historia del Arte, Universidad de Málaga.

Warner, Marina (2000) *Monuments and Maidens. The Allegory of Female Form*. Berkeley: University of California Press.

Yuval-Davis, Nira (1997) *Gender and Nation*. London: SAGE Publications.

SIMPOSIO NÚMERO 16

MOVIMIENTOS SOCIALES Y ANTROPOLOGÍAS: ÉTICAS, LUGARES E IDENTIDADES DE LO POLÍTICO

Eva Mompó. Universitat de València, eva.mompo@uv.es

Carlos Diz. Universidade da Coruña, carlos.diz@udc.es

Movimientos sociales y antropologías

Desde la crisis financiera global en 2008 los movimientos sociales han adquirido gran relevancia pública, tomando mayor presencia en antropología. El paradigma neoliberal, que se ha venido fortaleciendo desde los años setenta del siglo XX, impone socialmente una razón económica pero también una forma de vida (Dardot y Laval, 2013), del mismo modo que los movimientos producen otras prácticas, discursos, emociones y maneras de vivir. La presencia de estos últimos se ha multiplicado por doquier: en calles y plazas; en asociaciones y colectivos vecinales; en zonas autónomas y autogestionadas; en las redes digitales y el ciberespacio; a nivel local, nacional y transnacional; y también en instituciones, de ayuntamientos a parlamentos. Con más o menos éxito, han venido perfilando en los últimos años –enredados, por supuesto, a tradiciones y a expresiones de movimiento anteriores– una «contrageografía» de la globalización neoliberal (Sassen, 2003), con múltiples expresiones: revueltas árabes, 15M, *Occupy*, *Passe Livre*, #YoSoy132, *Gilets Jaunes,* 8M y feminismos, mareas, luchas anti-desahucios, gentrificación y turistificación, movilizaciones por la vida independiente, activismos indígenas, animalistas, gordos, migrantes, negros, gitanos, o la movilización ecologista estudiantil *Fridays for Future*, entre otros muchos. Estos «paisajes de rebeldía» o «paisajes de activismo» (Diz, 2018), plurales y cambiantes, estables o inestables, han tenido no pocos efectos en las maneras epistémicas y metodológi-

cas en que la antropología ha encarado el estudio de los movimientos sociales.

La última década de movilizaciones –con el ejemplo paradigmático de los feminismos y del movimiento *Black Lives Matter*–, ha evidenciado la superación de aquella frontera moderna de la política (Abélès, 1992), limitada a un espacio-tiempo determinados: el Estado, la Nación, el Parlamento, el Partido. Los procesos de desterritorialización y reterritorialización han desplazado la mirada antropológica a otros lugares de la política, donde «lo político» deviene un espacio sin fronteras, ambiguo, fragmentario e incluso –no pocas veces– amorfo (Cañedo y Marquina, 2011). Ahora bien, interrogarse por esos otros lugares de lo político no implica desmerecer la política del lugar. Si bien sabemos que el lugar es «el otro» por antonomasia de la globalización neoliberal, el que permite la espacialización, la materialización, el reconocimiento y la comunalización de las formas de vida (Escobar, 2010), hoy también percibimos cómo este es reclamado por movimientos reaccionarios, bien sea «desde abajo» o bien sea desde los partidos e instituciones: políticas identitarias de exclusión y auto-afirmación, cierre de fronteras, policiamiento y levantamiento de muros estáticos o dinámicos, discursos del odio y racismo institucional, banderitas, soflamas y una pulsera. Sin embargo, y al mismo tiempo, la globalización también convierte –o más bien, enmarca y posibilita– repensar lo global y «lo transnacional» como un campo de interacción y subjetivación activista (Juris y Khasnabish, 2013), tan practicado e imaginado como «lo local». De un modo u otro, estos lugares son tan amplios como complejos, tan variados como ensamblados entre sí; lugares, en cualquier caso, ya no singulares sino múltiples, físicos, pero también virtuales, distantes pero interconectados (Castells, 2012).

En el contexto europeo, y por supuesto más allá del mismo, los mapas políticos se han reconfigurado con las actuales movilizaciones, tanto en las calles como en los despachos. En algunos casos, detectamos una polarización de los posicionamientos políticos y de la relación con los poderes públicos en un *continuum* marcado por los extremos «normatividad/subversión», donde los movimientos se mueven entre lo normativo y lo transgresivo (Santamarina y Mompó, 2018). Por ejemplo, en el contexto español post-15M se suceden colabora-

ciones, diálogos y confrontaciones con las instituciones, que muchas veces obligan a repensar el papel y el posicionamiento (táctico, político e ideológico) de los agentes implicados en el proceso (Roura-Expósito, 2019; García López, 2020). En este sentido, la llamada «apuesta municipalista» del 2015, en que distintos colectivos y agrupaciones ligadas a los movimientos sociales decidieron optar por la vía institucional ocupando los ayuntamientos (Observatorio Metropolitano, 2013), complejiza las relaciones movimientos/instituciones y potencia sus análisis académicos (Roca y Díaz-Parra, 2019).

Asimismo, no podemos obviar la dimensión identitaria desde distintos planteamientos. Por ejemplo, ya en los años sesenta la «escuela de los nuevos movimientos sociales» proponía entenderlos como espacios donde recrear identificaciones o pertenencias (Touraine, 1984; Offe, 1992; Melucci, 1996). Esta concepción puede combinarse, entre otras, con la más reciente perspectiva interseccional (Crenshaw, 1989), que analiza cómo se encarnan y significan las desigualdades sociales –así como los privilegios– en base a la pertenencia a múltiples categorías sociales y a partir de un cruce de variables: clase social, género, etnia-cultura, religión, cuerpo, edad, (dis)capacidad/diversidad, etc. La interseccionalidad, desde su origen en los feminismos antirracistas, se ha extendido hoy al estudio de la dominación y su contestación. Confluye con la decolonialidad feminista (Lugones, 2012) al mostrar que las posiciones subalternas se derivan de la interrelación de opresiones en base a las cuales los movimientos elaboran reivindicaciones, imaginarios, prácticas y políticas compartidas.

Además, los movimientos sociales más recientes han impactado nuestras políticas, sensibilidades y éticas de investigación, así como nuestras variadas aproximaciones al campo. En origen, el estudio de la acción colectiva se constituyó desde una visión eurocéntrica (Gledhill, 1999; Santos, 2010) y androcéntrica, cuestionada desde etnografías feministas (Del Valle, 2001; Gregorio Gil, 2014). La «desobediencia epistémica decolonial» (Mignolo, 2003) abogó por desplazarse «de la sociología de las ausencias de los conocimientos subalternos a la política de la emergencia de los movimientos sociales» (Escobar, 2010:63). Quedaban así reconocidos los movimientos como lo que siempre habían sido, comunidades epistémicas y «productores de cono-

cimientos» (Casas-Cortes, 2008), esto es, agentes que saben, sienten, producen, dicen, piensan y hacen, y con los cuales la antropología ha venido ensayando en épocas recientes diferentes y valiosas relaciones etnográficas: militantes (Malo, 2004; Juris, 2008; Scheper-Hughes, 2009), públicas (Ferrándiz, 2013; Fassin, 2015; Biehl, 2016), colaborativas (Holmes y Marcus, 2008; Arribas Lozano, 2018) y más o menos encarnadas, somáticas y vulnerables (Esteban, 2015; Alegre-Agís y Fernández-Garrido, 2019).

En suma, las múltiples éticas, lugares e identidades de una pluralidad de movimientos sociales y antropologías, nos pueden llevar a reimaginar nuestras políticas y etnografías contemporáneas. Desde esta convicción nos propusimos abrir una discusión amplia, variada y colectiva para analizar los movimientos *desde la antropología* y, al mismo tiempo, repensar, junto a ellos, los movimientos *de la antropología*.

Una revuelta polifónica: acción colectiva *en* y *desde* las etnografías

Los movimientos sociales contemporáneos, en su diversidad, complejidad e intensidad variada, nos permiten repensar el mundo y repensar nuestra propia disciplina –sus encajes, sus límites, sus aperturas, sus potencias, sus repertorios metodológicos y sus dilemas– desde miradas antropológicas críticas. A través de ellos podemos establecer un diálogo con la realidad, entretejido polifónicamente con la diversidad de la acción colectiva en términos de identidades, reivindicaciones, afectividades, invenciones y reinvenciones, imaginarios, valores, normas, subjetividades, territorios, redes, memorias, deseos, narrativas, emociones, tácticas, límites, formas de organización o relaciones institucionales. Tal variedad se ve espejada, a la par que alimenta, (en) las diversas antropologías que hoy se componen y nos componen, renovando la disciplina con el aliento de un tiempo nuevo.

Desde estas reflexiones, tomamos la decisión de abrir un diálogo colectivo en formato de simposio en el que encontrarnos, conversar y aprender desde el ejemplo de luchas concretas y procesos de movilización específicos. La propuesta se articulaba en una llamada a

sentipensar diferentes casos de estudio dentro de la heterogeneidad de movimientos –antirracistas, urbanos, feministas, ecologistas, nacionalistas, LGTBIQ+, indigenistas, anticapitalistas, alterglobalización, indocumentados, migrantes, de vida independiente, juveniles, etc.–, y que incluyera resistencias articuladas en torno a la defensa de la vivienda, los bienes comunes, la ciudad, los derechos laborales, la educación, la sanidad universal, la naturaleza...

La intención explicitada buscaba intercambiar experiencias y reflexiones desde distintas formas de generar conocimientos de manera situada (Haraway, 1995). Asumíamos la premisa de que cohabitamos –aunque muy a menudo de manera asimétrica– una «ecología de saberes» (Santos, 2010) que trasciende los viejos y anquilosados muros de la academia e interrumpe el mito del monopolio del saber experto, recordándonos que los movimientos sociales son, también, productores de saberes con los cuales co-producimos intersubjetivamente nuestras relaciones y nuestros conocimientos (Casas-Cortes, 2005).

Con el fin de alimentar este diálogo colectivo hemos partido de cuatro líneas fundamentales de interrogación. La primera gira alrededor de la política del lugar y el lugar de la política, poniendo el foco en la articulación de movimientos y espacios como la base para anclar pertenencias, sentimientos, disputas y reivindicaciones. En este sentido, buscamos indagar en la «territorialización de lo político» (Abélès, 1992) o el ejercicio localizado de la afirmación del poder y su contestación, a partir de algunas cuestiones: ¿De qué formas los movimientos se arraigan en territorios particulares? ¿Cómo articulan las resistencias locales con propuestas de cambio del capitalismo global? ¿De qué maneras se enredan las presencias y alianzas en los lugares digitales del ciberespacio? También nos hemos preguntado: ¿Cuáles son hoy «los otros lugares de la política» (Diz, 2017) para los movimientos sociales, que empujan lo político más allá de los límites de la representación en las instituciones?

La segunda línea de cuestionamiento atañe el dinamismo de los movimientos sociales para abarcar desde las posturas conservadoras a las subversivas o sus posiciones cambiantes con las instituciones formales. Nos interesan los procesos de institucionalización, desradicalización, cooptación o represión en función de los sujetos, opor-

tunidades sociopolíticas y cambios contextuales. En ese sentido, nos preguntamos cómo transforman los movimientos sus posturas políticas y redes de alianza o enemistad o de qué formas se mueven entre la colaboración y la confrontación con los poderes públicos (García López, 2020).

La tercera interrogación pretende indagar en las maneras en que los colectivos se articulan en torno a desigualdades compartidas para elaborar identidades y reivindicaciones: género-cuerpo, orientación sexual, edad-generación, etnia-cultura, clase social, diversidad-(dis)capacidad o lengua, entre otras. ¿Cómo se modulan estas dimensiones de la exclusión para crear identificaciones colectivas y resistencias? ¿Cómo son encarnadas, sentidas y dotadas de significados? Se trata también de preguntarnos sobre los aportes de la perspectiva interseccional para abordar la confluencia de estas variables sociales en las movilizaciones más recientes (Crenshaw, 1989; Lugones, 2012; Platero, 2012).

La cuarta y última línea de exploración colectiva se centra en las etnografías de movimientos sociales: antropologías militantes, públicas, comprometidas, colaborativas... Se trata de reflexionar sobre las éticas y epistemologías de la investigación sobre la acción colectiva, así como sobre los dilemas que surgen en nuestras investigaciones (Del Olmo, 2010). ¿Qué ambivalencias nos plantea el trabajo de campo con activistas? ¿Qué aprendizajes aplicamos del «paradigma otro» y decolonial (Mignolo, 2003)? ¿Y de la antropología feminista con el planteamiento «lo personal es teórico» (Okely, 1992)? ¿Cómo integramos distintas formas de producir conocimientos? (Arribas Lozano, 2018). ¿Qué implica la colaboración en el trabajo de campo y en nuestras relaciones? (Estalella y Sánchez Criado, 2018).

A esta llamada, y como síntoma de la *emergencia* de los movimientos sociales y del avivado interés antropológico en la cuestión, respondieron numerosas investigadoras de diferentes escuelas y con trayectorias múltiples, con propuestas de gran interés que –con el fundamento del trabajo de campo etnográfico como lugar de partida– muestran en sus aportaciones las fuerzas de unas antropologías frescas y renovadas, buenas para pensar el tiempo presente y a la vez herramientas urgentes y necesarias para transformar la vida.

Éticas, lugares e identidades de lo político

Partiendo del planteamiento teórico expuesto y de las líneas de trabajo esbozadas, este simposio está conformado por veintinueve propuestas. Estas comunicaciones dan cuenta de la pluralidad y el dinamismo de la acción colectiva contemporánea, así como de la necesidad de acercarnos a ella desde múltiples miradas y posiciones etnográficas. Se trata de trabajos ubicados en contextos geográficos diversos, a diferentes escalas y con temáticas dispares que, en ocasiones, se entrecruzan en el quehacer de los movimientos. De ahí la dificultad de clasificar los textos recibidos que, finalmente, se organizan en torno a cinco ejes de acción y pensamiento: luchas migrantes, movilizaciones en la ciudad, feminismos, movimientos indigenistas y un último eje en el que se incluyen actores plurales (ambientales, conservadores, municipalismos).

En el primer bloque de acción y pensamiento, ligado a las *luchas migrantes,* Maribel Casas-Cortes y Sebastián Cobarrubias han dialogado críticamente con el aparato legal, el papel del Estado y el sistema normativo que produce categorías tales como «migrante», «refugiado» o «ilegal», preguntándose *¿Derechos para l@s migrantes o derecho a migrar? ¿Quién es y no es un «migrante»?* Mediante el estudio de caso de la Marea Granate y la Red de Sin Papeles de Zaragoza, problematizan estas categorías y sus ambivalencias, analizando qué (y quién) se queda dentro y fuera de ellas, y revelando el papel del Estado en la producción activa de desigualdades. En esta dirección y en clave de reflexividad etnográfica, Paula Durán Monfort, Violeta Quiroga Raimúndez y Araceli Muñoz proponen *Epistemologías de resistencia en la diáspora politizada: Reflexiones en torno a una investigación colaborativa en Barcelona*. Las autoras se articulan con las organizaciones autogestionadas de migrantes, leídas como actrices contrahegemónicas. La investigación explora algunos discursos y prácticas que pueden transfigurar relaciones de exclusión social desde la desobediencia. Por su parte, Cecília Menduni Luís cuestiona la inaudibilidad y la invisibilidad de las personas migradas sin papeles en la esfera política en Portugal. En *Activismo y políticas públicas de inmigración,* la autora se apoya en la distinción entre espacio público y espacio social, inspirándose en Hannah Arendt (2001), para repensar los significados e implicaciones de ambos en la vida de las migradas indocumentadas.

En el segundo eje de acción y pensamiento, las investigaciones están centradas en las movilizaciones en la ciudad y cuestionan las políticas urbanas neoliberales. Este es el caso de Valeria de Ormaechea Otalora y Santiago González Pla, quienes abordan las luchas por el derecho a la vivienda desde una investigación militante en una cooperativa de viviendas en un barrio de Barcelona. La presentación, bajo el título *Entre la resistencia y la institucionalización. Cooperativas de vivienda en cesión de uso,* problematiza estas experiencias desde los discursos de las protagonistas. Las autoras indagan en las tensiones derivadas de la creación de redes comunitarias insertas en modelos diseñados por las administraciones públicas. Siguiendo con la acción colectiva autoorganizada, Eloy Gutiérrez Casaos nos presenta una investigación acción participativa titulada *Una aproximación a los procesos de exclusión y reconocimiento en los movimientos sociales. El caso del EPA de Carabanchel.* Su análisis junto con el Espacio de Producción Autogestionada gira en torno al arraigo de las participantes con el territorio y a cómo producen el espacio social.

En cambio, Sara Sama Acedo pone el foco en las negociaciones y desajustes en la conversión de unos huertos urbanos autogestionados a municipales. El texto *«¡Prepárate que ya somos legales!» Huertos Urbanos Comunitarios de Madrid ante las seguridades y las exigencias de la legalidad* sitúa esta apropiación de un intersticio urbano en el marco más amplio de procesos de renovación y gentrificación. Estas dinámicas urbanas neoliberales son también el telón de fondo de otras dos reflexiones incluidas en este bloque temático. Por un lado, Hernán Fioravanti Álvarez explora las demandas, posiciones y repertorios de acción de distintos movimientos urbanos barriales. En su comunicación *Movimientos sociales de barrio en Velluters (Valencia): conflictos, alianzas y sentidos identitarios* también aborda el rol de estos actores colectivos en la gentrificación de un barrio de Valencia. Por otro lado, Alice Lancien en *Prácticas urbanas de jóvenes en los espacios urbanos: ¿unas prácticas de resistencia?* adopta una perspectiva interseccional en etnografías situadas en barrios de Barcelona y París. La investigadora se centra en las apropiaciones urbanas por parte de jóvenes para cuestionar en qué medida y de qué formas representan prácticas de resistencia a las transformaciones urbanas en barrios populares.

El tercer bloque temático gira en torno a los feminismos desde distintas miradas etnográficas que incluyen huelgas, festividades, emociones, afectos, placeres o fronteras, entre otros. Por su parte, Pilar García Navarro en *Las huelgas feministas y el «nuevo» internacionalismo* enfatiza la vocación internacionalista de una de las estrategias de los repertorios feministas de acción: las huelgas. Su etnografía se centra en la ciudad de Madrid en los últimos años en los que estos paros se han caracterizado, entre otros, por su masividad desde 2015. En esta lógica de ocupación y reapropiación de espacios, Lidia Montesinos Llinares explora las reivindicaciones de participación de las mujeres en las festividades. Su propuesta, bajo el título *Vindicación de los derechos de las mujeres: la participación igualitaria en los rituales festivos* cuestiona que el reconocimiento jurídico de igualdad no se ha introducido en las fiestas. La autora reflexiona sobre los conflictos derivados de unas relaciones de poder en las que entra en juego la fuerza simbólica de los rituales festivos.

Nos trasladamos de lo festivo a las plazas y casas del movimiento feminista en Euskadi. Miren Guilló Arakistain y Marta Luxán Serrano exploran el proceso participativo de creación de Kulturarteko Plaza Feminista (Plaza Feminista Intercultural) con su reflexión *Desde la plaza hasta la cocina: tejiendo comunidad desde los colectivos sociales*. Las investigadoras se focalizan en la creación de alianzas y redes alrededor de esta experiencia e indagan en las diferentes miradas feministas, culturales y generacionales en este espacio. Sin alejarnos a nivel geográfico, viajamos con Mari Luz Esteban a *Las Casas de las Mujeres en el País Vasco: Laboratorios de disidencia política y praxis corporal y afectiva.* Ella explora estos espacios de creación, encuentro, debate y diversión desde las ideas, sinergias y confrontaciones que allí ocurren. De ahí que considere estos lugares, apoyándose en Didi-Huberman (2014), como laboratorios donde experimentar un «hacer sensible». Por último, el bloque de feminismos se cierra con la investigación de Débora Betrisey Nadali y Laura Calle Alzate *Antropología en colaboración con movimientos sociales populares de mujeres en la Triple Frontera. Argentina, Paraguay y Brasil.* Las antropólogas muestran que este territorio fronterizo es culturalmente diverso y se encuentra en una disputa política donde las mujeres están interpelando numerosas estructuras patriarcales de poder.

El cuarto eje está dedicado a los movimientos indígenas. Ana Gendrón Correa, en *Resistencia del movimiento indígena en Ecuador: Luchas sociales frente a la decadencia institucional,* presta atención al último ciclo de protesta social ecuatoriano, motivado por la aplicación de políticas de austeridad por parte del gobierno de Lenin Moreno. En su aproximación, revela cómo los recientes levantamientos indígenas ponen en evidencia los problemas de clase, las desigualdades y el empobrecimiento, al tiempo que surgen utopías andinas que apelan a la solidaridad comunitaria e invitan a renegociar su lugar dentro del Estado-nación. A su vez, Eleder Piñeiro y José Luis Anta exponen sus *Blanquitudes y devenires indígenas. Resistencias latinoamericanas a la hegemonía occidental,* donde discuten teóricamente los actuales movimientos indígenas como alternativas al modelo capitalista eurocéntrico, pensando a partir de los conceptos «blanquitud» y «ethos barrocos» del ecuatoriano Bolívar Echeverría. A través del estudio de la espiritualidad guaraní, las protestas mapuches y los neoindigenismos atacameños, estas contrahegemonías indígenas permiten abrir nuevas preguntas sobre las distintas maneras de entender, vivir y transformar el capitalismo. Por último, en este eje de movimientos indígenas, Damián Gálvez González presenta la comunicación *El movimiento mapuche institucional durante la posdictadura chilena*. El autor indaga en la dinámica de la política institucional del movimiento en el contexto específico de la comuna de Tirúa, examinando las estrategias y discursos de tres organizaciones que han ocupado las instituciones: la Identidad Territorial Lafkenche, el Partido Político Mapuche Wallmapuwen y la Asociación de Municipalidades con Alcalde Mapuche. De tal análisis se desprende la importancia del municipio como campo de disputa política, así como la diversidad de proyectos y posicionamientos del movimiento mapuche en torno a las relaciones que ha mantenido y aún hoy mantiene con el Estado chileno.

Para finalizar, el quinto eje de acción y pensamiento acoge diversos acercamientos a los movimientos sociales, analizados desde una perspectiva plural: movimientos ambientales, conservadores, municipalistas... En primer lugar, Paula Godinho analiza *El porvenir y los momentos de aceleración de la historia: experiencia, expectativa y prácticas posibles*. En su trabajo y a partir de dos categorías conceptuales sugeridas por Reinhart Koselleck («espacio de la experiencia» y «horizonte de

la expectativa»), analiza el Movimento dos Trabalhadores Sem Terra de Brasil a partir de la experiencia de mujeres militantes, en un cruce entre la historia y la antropología que interroga el porvenir en busca de otras prácticas posibles en la construcción de un mundo común. A continuación, José Antonio Cortés Vázquez presenta *El derecho a la naturaleza: reflexiones antropológicas sobre movimientos ambientales en el periodo post-crisis*, donde atiende al surgimiento de nuevos movimientos ambientales que ponen sobre la mesa los límites socioecológicos del capitalismo, a la vez que interroga la idea del «derecho a la naturaleza» como herramienta heurística que nos permite reflexionar sobre los nuevos significados políticos y de resistencia gestados actualmente en torno a la idea de naturaleza.

También, en este mismo bloque, José Barrera Blanco se acerca, como su título indica, a las *Identidades políticas conservadoras: el movimiento anti-género en España, entre el catolicismo y la extrema derecha.* En su trabajo, el autor intenta explicar cuáles son las estrategias de los distintos actores del movimiento (Iglesia Católica, asociaciones y partidos políticos), cómo formulan y adaptan sus discursos y formas de movilización en la sociedad española, y cuál es su relevancia actual en el debate público. Siguiendo con el análisis de los movimientos reaccionarios, imprescindible para entender los procesos contemporáneos de acción colectiva, Gabriel Bayarri presenta *Territorialización de lo político: El caso de la extrema derecha brasileña*, donde explora varias campañas electorales en Brasil y presta atención a la construcción discursiva del proyecto bolsonarista, a su retórica política y a su encarnación en la vida cotidiana de sus votantes. Por último, Ernesto García López reflexiona en torno a las *Alternativas desde Abajo: etnografía de un intersticio político*, poniendo su mirada en el llamado «asalto institucional» y en el movimiento municipalista español de 2015. Más concretamente, el autor centra su investigación, temporalmente, entre mayo de 2013 y junio de 2014, revisando retrospectivamente la experiencia de Alternativas desde Abajo, una muestra de las experiencias políticas antecedentes de lo que más tarde fueron iniciativas tan conocidas como Ahora Madrid.

A modo de cierre, finalizamos con una puesta en valor de las propuestas recibidas. En el plano cuantitativo, no deja de sorprender la

alta respuesta (con una treintena de comunicaciones) a nuestra llamada de dialogar de manera polifónica y horizontal entre investigadoras que, desde múltiples formas de hacer etnografía, están moviéndose dentro del campo de la acción colectiva. A un nivel cualitativo, llama la atención el enorme abanico de posibilidades que plantean las autoras que participan en este simposio. Desde sus conocimientos situados visibilizan que los movimientos sociales no dejan de reinventarse a través de la experimentación y creación constante de saberes, acciones, prácticas, afectos, placeres, vulnerabilidades, laboratorios, territorios efímeros, lugares permanentes y un larguísimo etcétera. De este simposio no podemos sino esperar un intercambio que abra horizontes, no solo para pensar los movimientos sociales sino también para pensar los movimientos de las antropologías a través de las etnografías plurales del presente.

Bibliografía

Abélès, Marc (1992) «Anthropologie politique de la modernité». *L'Homme*, 32(121), 15-30.

Alegre-Agís, Elisa y Fernández-Garrido, Sam (2019) *Autoetnografías, cuerpos y emociones. Perspectivas feministas en la investigación en salud.* Tarragona: Publicacions URV.

Arendt, Hannah (2001) *A condição humana*. Lisboa: Relógio d'Água.

Arribas Lozano, Alberto (2018) «Knowledge co-production with social movement networks. Redefining grassroots politics, rethinking research». *Social Movement Studies*, 17(4): 451-463.

Biehl, João (2016) «The Postneoliberal Fabulation of Power: On Statecraft, Precarious Infrastructures, and Public Mobilization in Brazil». *American Ethnologist*, 43(3): 437-450.

Cañedo, Montserrat y Marquina, Aurora (eds.) (2011) *Antropología política*. Barcelona: Bellaterra.

Casas-Cortes, Maribel (2005) «Reclamando conocimientos: movimientos sociales y la producción de saberes». *Latin American Studies Association Forum*, 36(1): 14-17.

Castells, Manuel (2012) *Redes de indignación y esperanza*. Madrid: Alianza.

Crenshaw, Kimberlé (1989) «Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine», en *Feminism in the Law: Theory, Practice and Criticism* (139-167). Chicago: University of Chicago.

Dardot, Pierre y Laval, Christian (2013) *La nueva razón del mundo*. Barcelona: Gedisa.

Del Olmo, Margarita (coord.) (2010) *Dilemas éticos en antropología: Las entretelas del trabajo de campo etnográfico*. Madrid: Trotta.

Del Valle, Teresa (2001) «Asociacionismo y redes de mujeres. ¿Espacios puente para el cambio?». *Anuario de Hojas de Warmi*, 12, 131-151.

Didi-Huberman, Georges (2014) «Hacer sensible», en VV.AA. *¿Qué es el pueblo?* Madrid: Casus-Belli (75-111).

Diz, Carlos (2017) «Los otros lugares de la política. Activismo, centros sociales y democracia», en Roberto Jiménez, Diego Allen-Perkins y Walter Federico Gaeda (eds.), *Hacia una (re)conceptualización de la democracia contemporánea* (143-159). Sevilla: Fénix Editora.

Diz, Carlos (2018) «Tácticas del cuerpo: activismo y resistencia en la ciudad en crisis». *Disparidades. Revista de Antropología*, 73(1), 127-152.

Escobar, Arturo (2010) *Una minga para el postdesarrollo*. Lima: Universidad Nacional Mayor San Marcos.

Estalella, Adolfo y Sánchez Criado, Tomás (eds.) (2018) *Experimental collaborations: Ethnography through fieldwork devices*. Berghahn Books.

Esteban, Mari Luz (2015) «La reformulación de la política, el activismo y la etnografía. Esbozo de una antropología somática y vulnerable». *Ankulegi,* 19: 75-97.

Fassin, Didier (2015) «The Public Afterlife of Ethnography». *American Ethnologist, 42(4): 592-609.*

Ferrándiz, Francisco (2013) «Rapid Response Ethnographies in Turbulent Times», *Anthropology Today*, 29(6): 18-22.

García López, Ernesto (2020) «Alternativas desde Abajo: etnografía de un intersticio político entre la movilización callejera y el asalto institucional (2013-2014)». *Revista de Antropología Social*, 29(2): 275-296.

Gledhill, John (1999) *El poder y sus disfraces*. Barcelona: Bellaterra.

Gregorio Gil, Carmen (2014) «Traspasando las fronteras dentro-fuera: Reflexiones desde una etnografía feminista». *AIBR*, 9(3), 297-322.

Haraway, Donna (1995) *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

Holmes, Douglas y Marcus, George (2008) «Collaboration Today and the Re-Imagination of the Classic Scene of Fieldwork Encounter», *Collaborative Anthropologies*, 1(1): 81-101.

Juris, Jeffrey (2008) *Networking Futures*. Durham: Duke University Press.

Juris, Jeffrey y Khasnabish, Alex (eds.) (2013) *Insurgent Encounters*. Durham: Duke University Press.

Lugones, María (2012) «Interseccionalidad y feminismo decolonial», en Ramón Grosfoguel y Roberto Almanza (eds.), *Lugares descoloniales* (119-124). Pontificia Universidad Javeriana.

Melucci, Alberto. (1996) *Challenging codes*. Cambridge: Cambridge University Press.

Malo, Marta. (ed.). (2004) *Nociones comunes*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Mignolo, Walter D. (2003) *Historias locales/diseños globales*. Madrid: Akal.

Observatorio Metropolitano. (2013) *La apuesta municipalista*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Offe, Claus. (1992) *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*. Madrid: Sistema.

Okely, Judith (1992) «Anthropology and autobiography: participatory experience and embodied knowledge», en Judith Okely y Helen Callaway (eds.), *Anthropology and Autobiography* (1-27). London: Routledge.

Platero, Raquel (Lucas) (ed.) *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada.* Barcelona: Bellaterra.

Roca, Beltrán e Díaz-Parra, Iban (2019) «Un pie en la calle y otro en la institución. Análisis socio-espacial de una iniciativa municipalista». *REIS,* 167: 73-88.

Roura-Expósito, Joan (2019) «El discreto encanto de la participación en el proceso de patrimonialización de la Casa del Pumarejo (Sevilla)», en Sánchez-Carretero, Cristina, Muñoz-Albadalejo, José y Roura-Expósito, Joan (coords.), *El imperativo de la participación en la gestión patrimonial* (79-108). Madrid: CSIC.

Santamarina, Beatriz y Mompó, Eva (2018) «Tácticas de resistencia en la ciudad. Alternativas desde los movimientos urbanos en El Cabanyal (Valencia, España)». *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana*, 13(3), 381-405.

Santos, Boaventura de Sousa (2010) *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Trilce.

Sassen, Saskia (2003) *Contrageografías de la globalización*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Scheper-Hughes, Nancy (2009) «The Ethics of Engaged Ethnography», *Anthropology News*, 50(6): 13-14.

Touraine, Alain (1984) *Le retour de l'acteur*. Paris: Fayard.

TERRITORIALIZACIÓN DE LO POLÍTICO: EL CASO DE LA EXTREMA DERECHA BRASILEÑA

Gabriel Bayarri

Introducción

El domingo, 28 de Octubre, el ultraderechista Jair Messias Bolsonaro ganó las elecciones a la Presidencia de la República Federativa de Brasil. Una serie de justificativas escondidas en forma de metáforas se reproducían a las puertas de la casa de Jair Bolsonaro en el barrio carioca de Barra de Tijuca el día de las elecciones presidenciales.

La Policía de Choque bajó de un autobús, ante los aplausos y al grito de «héroes, héroes, héroes»; «vamos a acabar con los vagabundos»; «es el mito, es la última esperanza»; «tenemos que recuperar Brasil»; «vengo aquí para defender la familia, la honradez, la honestidad frente a la violencia, la barbarie y la corrupción» o «viva Sergio Moro». Por detrás se erguía un enorme muñeco hinchable de Lula vestido de presidiario, el denominado *pitxuleco*, y vendedores ambulantes vendían el mismo muñeco en dimensiones menores como recuerdo junto a cervezas y palomitas. Para cada una de estas metáforas, una justificación o razón se configuraba: la violencia debería ser combatida con una política represivo-punitiva, pues todo infractor de la ley tendría una deuda que saldar; y ante la corrupción, la justicia sería la encargada de realizar el balance de la moralidad.

El capitán Bolsonaro sería el primer militar en presidir la reciente democracia brasileña. El elegido había sido polémico por cuestiones como su ataque a colectivos como los afrodescendientes, los inmigrantes, las mujeres o la comunidad LGTBI, así como sus comentarios a fa-

vor de la tortura y de la dictadura militar. Este texto pretende explorar los actores latentes en lo que se denominó el «fenómeno bolsonarista», que articulados en una retórica violenta, organizaban una red orgánica que cristalizaba durante el fenómeno electoral el bolsonarismo.

Explicaba el lingüista George Lakoff (1980; 1996; 1999) que los «marcos» son estructuras mentales que conforman nuestra forma de ver el mundo, nuestras justificaciones. Estos marcos configuran y ordenan todo nuestro conocimiento, sistemas de creencias, valores y acciones a través del lenguaje. En el contexto político brasileño electoral, el nuevo uso del lenguaje en el proyecto Bolsonaro ofrecía una nueva experiencia de abstracción e interiorización del mundo. A partir de una etnografía realizada durante las elecciones en Brasil, este texto discute los actores que constituyeron la organización principal del pensamiento Bolsonarista, que adquirió después el apoyo popular a través de una retórica violenta. El texto comienza explicando la organización del sector conservador brasileño desde el período democrático, al inicio de la década de 1980. Posteriormente, se muestra a través de un evento etnográfico electoral la forma en que dichos actores se expresaron y solidificaron. Las notas finales hacen referencia a cómo las metáforas fueron indispensables en la construcción del «sujeto bolsonarista» como un fenómeno de identificación política particular.

La construcción de la «nueva derecha» desde 1980

Resulta indispensable recurrir al período desde la década de 1980, el período post-dictadura (1964-1985), desde el que se comenzó a crear un nuevo proyecto de derecha como forma de reorganización de sus clases dominantes (Casimiro, 2016). A partir de esta década se inició un nuevo modus operandi de la acción político-económica de la derecha brasileña.

A inicios de esta década, colectivos que formaban parte de la burguesía de Río de Janeiro iniciaron una estrategia política que estaba fuertemente influenciada por la Escuela Monetarista de Chicago y en el *Institute of Economic Affairs* (IEA) de Anthony Fisher, con el fin de

difundir el liberalismo. Durante esta década se crearon diversos proyectos como el Instituto Liberal (IL), uno de los principales impulsores del Fórum por la Libertad, principal evento de la derecha brasileña celebrado anualmente en Porto Alegre (Rio Grande do Sul) y al que acuden liberales de todo el mundo.

A esta rearticulación se suma a inicios de 1990 lo que el profesor Casimiro denomina «un proceso de empresariamiento de las funciones sociales del Estado» (2016), dando organicidad a las formas de acción colectiva, es decir, empleando dispositivos como ONGs y asociaciones para organizar un nuevo proyecto político-ideológico. Así, comienzan a configurarse diversas organizaciones que acumulan un gran capital económico y simbólico y que tienen un consenso: desarrollar un proyecto de poder a largo plazo que busca realizar reformas neoliberales y que defiende un proyecto de nación para las clases dominantes. Este proyecto está estrechamente vinculado a la estructura institucional del estado brasileño que estudiaremos más adelante.

Las dos principales aglutinaciones de este proyecto fueron el Instituto Atlántico, con sede en Río de Janeiro y São Paulo y el Instituto de Estudios para Desarrollo Industrial (Iedi), con sede en São Paulo. Ambas organizaciones se aliaban a diversos grupos influenciados por la élite brasileña y fueron naturalizando una serie de valores, como la reducción del poder e influencia del Estado y la articulación orgánica de la burguesía brasileña. Estos colectivos iban poco a poco proponiendo la privatización de la gestión pública como propuesta «modernizadora», al tiempo que desarrollaban un proyecto educacional de toma de conciencia de «clase burguesa». Así, en los años 2000, el discurso de la nueva derecha, aunque todavía no introducido en las grandes manifestaciones, va adquiriendo radicalidad, sumándose la fuerza que ejerce la propagación de las redes sociales. Se produce el surgimiento de diversas voces que cumplen funciones de aproximación a los discursos de la nueva derecha, de empatización y organización de base, como el caso representativo del escritor y periodista Olavo de Carvalho, que aglutina a través del uso de las redes la voz de militantes y simpatizantes de derechas que no se sienten representados institucionalmente. Esta mezcla de espacios de construcción del discurso difunde un pensamiento liberal-conservador que se mezcla

con narrativas revisionistas y *fake-news*, permitiendo que emergieran discursos de odio que hasta entonces habían sido inaceptables.

El Fórum por la Libertad seguía siendo un importantísimo espacio de construcción de los discursos de la nueva derecha y de inauguración de nuevas organizaciones. De esta forma, en 2006 se lanzó en el Fórum por la Libertad el Instituto *Millenium*, que introdujo con éxito en los circuitos liberales brasileños un discurso de glorificación del mercado como espacio de realización humana. En este mismo Fórum se lanzó en 2010 el Instituto Mises Brasil (IMB), que representaba la doctrina neoliberal austriaca en la nueva derecha. Este grupo introdujo las influencias del libertarianismo en la nueva derecha brasileña, glorificando la economía de libre mercado como única forma de ejercicio pleno de libertad del individuo-consumidor.

Ya en 2012, en este mismo fórum, se presentó el colectivo Estudiantes por la Libertad (EPL), una organización dirigida a estudiantes universitarios que se presentaba como la versión brasileña del grupo norteamericano *Students for Liberty* (ligado al *mega think tank Atlas Network*, vinculada a la red norteamericana internacional «militancia libertariana»). El EPL estaba estructurado respecto al Movimiento Brasil Libre, marca de esa nueva derecha y que construía un discurso de ataque a los movimientos sociales, de odio de clase y hacia las minorías.

Como vemos, la nueva derecha no tenía una homogeneidad ideológica, alimentándose de corrientes monetaristas de Chicago, del neoliberalismo austriaco o del fundamentalismo libertario, pero con una fuerte pauta de concentración de capitales y moralista que adquirió cuerpo físico en las manifestaciones que se iniciaron en el año 2013, introduciendo su discurso en el corazón del anti-petismo y del bolsonarismo. De esta forma, intereses que en la década de 1980 se habían comenzado a articular promovidos por las clases dominantes eran en las manifestaciones transformadas en dinámicas emocionales que ayudaban a construir fuertes identidades colectivas en poblaciones que no necesariamente compartían dichos intereses de clase dominante, pero que se introducían en las cadenas de equivalencia. La pauta de la nueva derecha se había incorporado al discurso de la «anti-política» y

que acabarían siendo canalizados a través del candidato y presidente Jair Bolsonaro.

Entre 2013 y la victoria electoral del Presidente Jair M. Bolsonaro, la población brasileña organizó una serie de manifestaciones que consolidaron el llamado «discurso conservador» que Bolsonaro podría capitalizar durante la campaña electoral de 2018. Los principales acontecimientos públicos para comprender el cambio discursivo hacia un patrón conservador podrían ser tres: las manifestaciones de junio de 2013, las manifestaciones durante la Copa Mundial de 2014 y las manifestaciones para la destitución de Dilma Rousseff en 2015. A partir de entonces, se identificó un discurso claro y nítido, que se haría claro y representativo durante el período electoral de 2018. El período electoral se presentaba como un tiempo particular, un «Tiempo de Política» (Palmeira, 1996) en el que una alta dramatización de las ideas permitía que estas se estructurasen y articulasen en el espacio público (físico y virtual), cristalizando rápidamente una identificación política concreta.

Un caso de estudio etnográfico – Las carrozas del Bolsonarismo

La cristalización de los distintos ejes del Bolsonarismo quedó evidente el Domingo 21 de octubre de 2018, días antes a las elecciones definitivas del segundo turno. Este día se produjeron en todo el país una serie de manifestaciones bajo los lemas «en las calles con Bolsonaro», «PT No», «contra la corrupción», «por la moral» y «por las buenas costumbres del país». Las manifestaciones eran de carácter supra-partidario, y habían sido organizadas y convocadas a través de las redes sociales por los movimientos «Vem para a Rua», el «Movimento Brasil Livre» (MBL), por el movimiento «Nas Ruas», el movimiento «Mamãe falei», colectivos religiosos y por el movimiento «Avanza Brasil», entre otros. En la Avenida Atlántica de Copacabana se produjo la mayor demostración de organización del Bolsonarismo. Se trataba de una manifestación en la que los diversos colectivos que apoyaban el proyecto querían demostrar la fuerza de su discurso ahora unificado. El día estaba azul, y entre la multitud atravesaba una enorme bandera

brasileña que iba a ser firmada por los participantes para ser enviada a Brasilia a una semana del segundo turno de las elecciones federales.

La manifestación colapsaba la inmensa avenida, que llegaba hasta la playa, atravesando los cocoteros. A lo largo de la concentración se encontraban diversas carrozas que representaban la estructura del bolsonarismo. El acto empezó a las 14:20, inaugurándose con el himno de Brasil y rezando un padre nuestro. Me fui acercando a las diversas carrozas, para observar la escenificación de los actores que representaban los principales ejes de la extrema derecha brasileña. Aunque mezclados e influenciados entre sí, estaba presente como ejes ideológicos el libertarianismo, el fundamentalismo religioso y el anti-comunismo.

Libertarianismo

La primera carroza, a pesar de los diversos símbolos referentes al fundamentalismo religioso, evidenciaba el eje libertario del proyecto bolsonarista. Mostraba una bandera imperial brasileña, defendida por el Movimiento Brasil Monárquico, y una bandera en la que se leía «Phenix Brasil», en referencia al proceso de «renacer» de Brasil que representaba Bolsonaro, como un héroe revolucionario que aportaría un nuevo orden social. El fénix representaba el símbolo cristiano de la resurrección de Cristo, y un militar de la brigada paracaidista ataba la bandera fuertemente.

«Hagamos que nuestro agronegocio crezca, hagamos que nuestras empresas no sufran con la burocracia, que no sufran con las altas tasas, con los altos impuestos. ¡Hagamos con que no tengas dificultades de contratar, de tener contrato laboral! La propuesta de Jair Messias Bolsonaro es fortalecer las empresas, desburocratizar, simplificar los impuestos, fortalecer la industria, fortalecer el agronegocio. Somos una nación fuerte y sólida.»

El discurso estaba influenciado por la ideología libertariana, descendiente a su vez de la citada escuela económica austriaca, que defendía un Estado menor y una mayor auto-regulación del mercado. Los derechos se reducirían a la propiedad privada y a los contratos laborales «libremente establecidos» por parte de las empresas. Así, desde la

carroza se emitía un discurso que defendía la «libertad» en oposición a las imposiciones coercitivas del Estado. Desde la carroza se configuraba un universo de sentido propio, en el que izquierda, coerción e igualdad componían un sentido propio, mientras que libertad, mercado y derecha componían otro.

La doctrina libertariana que el bolsonarismo reflejaba podría haber sido poco popular, pues la ideología de superioridad del mercado parecía no poder articularse con la comprensión generalizada de que algunas obligaciones y servicios deben ser colectivos. Así lo estudió la profesora Esther Solano (2016) en sus entrevistas, mostrando que más del 95% de los manifestantes de la «nueva derecha» estaban de acuerdo en que educación y salud debían ser servicios públicos y gratuitos. Para entender esta paradoja de la defensa de servicios gratuitos al tiempo que la defensa de una ideología libertariana resulta fundamental articular ambas con el fundamentalismo religioso y en el anti-comunismo, que actuaban como eslabones de la construcción ideológica del bolsonarismo. Los diversos mensajes se articulaban en lo que Ernesto Laclau denominaba «cadenas de equivalencia» (2005), y la simbología de las carrozas presentaba un mapa de los actores del bolsonarismo, que en el caso de la presente carroza atravesaba desde el libertarianismo hasta el fundamentalismo religioso.

Fundamentalismo religioso

La siguiente carroza representaba el fundamentalismo religioso y del anti-comunismo que formaba parte del bolsonarismo. La carroza estaba envuelta en diversas banderas de Brasil, y un cartel con el rostro del juez Sergio Moro decía «Lava Jato: orgullo de Brasil», en referencia a la operación judicial que encarceló a gran parte de la clase política en el país, entre ellos, al expresidente del PT Luiz Ignacio Lula Da Silva («Lula»). El discurso que se emitía desde la carroza continuaba: «80 millones de alumnos de educación elemental son diariamente envenenados por ideologías de países que nunca admitieron que nunca admitieron la libertad. Hoy, los mismos condenan el capitalismo, el libre mercado y la propiedad privada, y ensalzan el socialismo como remedio para todos los males».

Otra mujer tomó el micrófono, y comenzó a citar: «Familia, proyecto, orden, moral, fuerza, educación… esa es la semilla. ¿Y ellos están hablando de tortura? Tortura vivimos nosotros desde hace 13 años, tortura de 13 millones de desempleados, tortura con los muertos en los hospitales, tortura con los asesinatos de los policías. Vivimos la tortura de las drogas, y vivimos la tortura de nuestros hijos adolescentes al estar cambiándose de sexo y estar desviándose del camino de la luz. Nadie se merece lo que estamos viviendo. Pero nosotros tenemos un verdadero enviado, un enviado de Dios a nuestro país, así que me gustaría que todos gritasen conmigo ¡yo vine gratis! ¡Y es 17! (el número electoral de Bolsonaro)». La multitud movía una bandera gigante coreando esos himnos, y la mujer continuó: «¡nuestro capitán es luz y vino para salvarnos! Es un enviado de Dios para salvarnos de ese partido satánico, maquiavélico (en referencia al PT). Y quiero que entiendan lo siguiente: la tortura que nosotros estamos viviendo no tiene comparación con algunas cosillas que ocurrieron en el 64 (en referencia al inicio de la dictadura militar), mi familia no sufrió tortura, nadie sufrió tortura, tú tampoco sufriste tortura, ¡quien sufrió tortura fue quien se la mereció! ¡Si andabas en el camino recto no había tortura! Yo hablé con mi hijo, y le dije, ¡anda en el camino recto y no serás torturado! Pero si entras en el camino de la izquierda, fumando marihuana y des-respetando a las personas, sí serás torturado. ¿Sabes por qué? Porque nuestro Brasil es de honra, es de moral, es de ética. Nuestra honra va a volver, nuestra educación va a volver, nuestra facultad va a volver, porque nosotros somos una patria honrada por Dios. Tierra y Santa Cruz. Gracias»

El componente libertariano del bolsonarismo, en su defensa de la autonomía individual, podría haber llevado al bolsonarismo a adquirir posiciones avanzadas en derechos individuales como el consumo de drogas, libertad sexual o derechos reproductivos. No obstante, el testimonio descrito revela dicha articulación establecida en el universo de sentidos del bolsonarismo, donde los actores del bolsonarismo eran, además de los defensores del libertarianismo económico, los representantes del fundamentalismo religioso. A partir de 1990, las iglesias neo-pentecostales comienzan un proyecto de aproximación a la política institucional a través de la elección de sus pastores, y el fundamentalismo religioso se transformó en Brasil en una fuerza política relevan-

te. El discurso de la mujer revelaba la percepción del fundamentalismo de que existe una «verdad» que anula cualquier posibilidad de debate. Durante la campaña, el bolsonarismo alargó dicha premisa al resto de cuestiones, construyendo un discurso disciplinado que inmunizaba a sus apoyadores ante cualquier negociación ideológica.

La reinterpretación de la dictadura militar presente en el discurso de la mujer atravesaba desde el negacionismo («ocurrieron algunas cosillas») a la aceptación y defensa («quien sufrió tortura fue porque lo mereció»), demostrando la transversalidad que el fundamentalismo religioso puede adquirir, pues a pesar de estar hablando del período militar, la mujer sustentaba la fuerza de su discurso en la supuesta «verdad» que anulaba la posibilidad del debate.

El discurso de la mujer que hablaba desde la carroza reproducía una agenda moral conservadora construida en los diversos medios de comunicación próximos al fundamentalismo religioso, y que estaba pautada por la acción política de sus actores en el Congreso y el Senado: oposición al derecho al aborto, oposición a las políticas de combate a lo homofobia (extendida a una supuesta ideologización de las escuelas, universidades y festivales, como el carnaval) y el refuerzo de la familia tradicional (elemento estructurador) como compensación a la disminución del Estado en las tareas de protección social y como proyecto de una moral sexual convencional.

A pesar de la trayectoria histórica de unión entre el discurso político y el religioso, las elecciones brasileñas de 2018 se caracterizaron por fortalecer dichos vínculos. Desde el período de la redemocratización de Brasil, una corriente cristiana, denominada genéricamente de «evangélica» fue creciendo potencialmente: Según el IBGE[41], en los últimos 20 años se duplicó en Brasil la población que se declaraba evangélica, así como un aumento del 40% del denominado «Frente Parlamentar Evangélico» (de 70 diputados a 199). En líneas generales, el universo evangélico brasileño se divide entre los pentecostales y los no pentecostales. Los no pentecostales se integran por los grupos de luteranos, metodistas, batistas o presbiterianos entre otros. Los pentecostales se dividen entre el pentecostalismo clásico (representados en la Iglesia de la Asamblea de Dios, en la Congregación Cristiana de

41 Índice Brasileño de Geografía y Estadística.

Brasil, en la Iglesia del Evangelio Cuadrangular, en la Iglesia «Dios es Amor» y otros) y el denominado neo-pentecostalismo (representados en la Iglesia Universal, Sara Nossa Terra, la Internacional de la Gracia de Dios o la Mundial del Poder de Dios, entre otras), surgidas en la década de 1970 en base a la Teología de la Prosperidad (Almeida, 2017).

El segmento neo-pentecostal fue el segmento religioso de mayor crecimiento en el último censo realizado en Brasil (2010). De acuerdo con Moreira (2018), en los últimos años fueron construidos argumentos en la base neo-pentecostal que amparaban el discurso de la «evangelización/ liberación» respecto a los «cultos al demonio» representados principalmente en las religiones de trazo afrodescendiente (representadas en generalmente en el imaginario del Candomblé y el Umbanda). De esta forma, en los debates televisivos previos a las elecciones, así como en los diversos eventos electorales, los 13 candidatos a la Presidencia de la República emplearon la religión como parte del proyecto político-moral que ofrecían, construyendo fronteras de identificación política entre el «bien» respecto al «mal» y consolidando la fe como un valor político a ser considerado en la elección del candidato.

La inclusión de la agenda religiosa en la pauta de la campaña política supuso una rearticulación de los espacios de alianzas pre-electorales. En una investigación realizada por el Ibope en marzo de 2018 se mostró que para cuatro de cada cinco brasileños era importante que el candidato a la presidencia acreditase en Dios. La investigación señalaba que el votante no daría relevancia a la religión del candidato (en un país de 64,63% de católicos, 22,16 de evangélicos y un 12,37% de otras religiones, principalmente de trazo afrodescendiente)[42], aunque sí a su fe divina.

Acorde autores como João Decio Passos (2017), un segmento expresivo del mundo evangélico adoptó la política como estrategia de acción, siendo ahora novedosa la retórica neo-conservadora que establecía una dicotomía entre el «sector progresista» (que definirían como defensores de derechos civiles y de la laicidad) respecto a la «nueva derecha» (donde la separación entre religión y Estado no serían contempladas). A pesar de que esta dicotomía no supone un nuevo

42 Fuente: IBOPE – Instituto Brasileño de Opinión Pública y Estadística

ciclo religioso, revela una disputa de la «nueva derecha» por introducir la aceptación de los valores religiosos en el marco de la denominada «modernidad».

De esta forma, fortalecida por las incertidumbres políticas, económicas y sociales (destacadamente los altos índices de violencia) que el país atravesaba, la religión se reveló en la campaña de 2018 como un elemento estructurador de las garantías de orden y progreso cuya capitalización era disputada por los diversos candidatos. Y de entre los diversos candidatos, destacó el proyecto político de Bolsonaro, que presentó su proyecto en términos de reconquista y tituló su proyecto político: «Brasil por encima de todos, Dios por encima de todo», consiguiendo el apoyo explícito de amplios sectores evangélicos y transformando esa frase en una amplia metáfora civilizatoria.

A pesar de haber sido bautizado recientemente por un pastor en Israel, Bolsonaro se declara católico. No obstante, el apoyo de representantes de los sectores evangélicos, como el pastor Silas Malafaia, el pastor Edir Macedo (fundador de la Iglesia Universal del Reino de Dios) o el diputado Marco Feliciano, resultaron determinantes en la visión de las bases de votantes evangélicos acerca de Bolsonaro, siendo apoyado por más del 70% de los mismos.

Anti-comunismo y anti-petismo

Llegué a la carroza del movimiento Vem para Rua, donde se reflejaba el fenómeno del anti-petismo ampliamente descrito. Este movimiento había dicho no apoyar a ningún candidato aquel día, sino que organizaba el encuentro contra el PT, partido al que evaluaba de «organización criminal». No obstante, en la manifestación se encontraban mezcladas las cuestiones supra-partidarias con el apoyo explícito al candidato Jair Bolsonaro, pues representaba esa misma anti-política que los movimientos supra-partidistas también defendían. Además, frente a esta carroza, una multitud que portaba banderas comenzó a corear «1,2, 3, 4,5, mil… queremos Bolsonaro presidente de Brasil!». Una enorme pancarta decía «Quien ama la nación no vota a un ladrón». Entre los carteles hechos a mano, las personas coreaban el «Vem para Rua» en la frase «ole ole, vem para a Rua para derrotar al

PT!», demostrando la alineación entre el discurso de este colectivo, inseparable de su componente anti-petista.

Esta carroza representaba la tercera vertiente de la «nueva derecha»: el anti-comunismo. Este concepto ganó dimensión semántica de amenaza en Brasil a raíz de los gobiernos progresistas de América Latina, siendo su mayor exponente el denominado «bolivarianismo venezolano». En Brasil, el Partido de los Trabajadores pasó a ser entendido como el representante del «Comunismo» en el país, y el fenómeno del anti-petismo y el anti-comunismo se superpusieron, no pudiendo generar autonomía propia un concepto respecto al otro para los simpatizantes del bolsonarismo. Preguntando a los manifestantes sobre qué significaba el Comunismo, explicaban que había un «plan del PT para instaurar el Socialismo en Brasil», que «el PT y los izquierdistas quieren traer el marxismo» o que «los comunistas gramcistas quieren convertir Brasil en Venezuela».

Notas finales- El Universo bolsonarista

La construcción de los marcos de ese nuevo mundo del «universo bolsonarista» violento se podría explicar a través de una amplia metáfora que tendría tres personajes: un villano, una víctima y un héroe. La trama sería la siguiente: un malvado comete un crimen contra una víctima inocente (una violación, un asalto, robo o secuestro). Existe un desequilibrio de fuerzas en el que el héroe tiene que actuar por su propia cuenta. El héroe atraviesa una dura jornada de viaje, ha atravesado al espacio inhóspito enemigo, donde un villano esencialmente malvado y monstruoso le aguarda. El héroe no puede negociar y debe vencer al villano para restablecer el orden moral y salvar a la víctima. El héroe es aclamado por su victoria, pues ha actuado movido por honor, honra y gloria.

La metáfora se construye entre un antagonismo: el héroe, representante del «Bien» y del restablecimiento del orden frente el villano malvado, imagen del diablo, inmoral y viciado. Se trata de la metáfora de la Guerra Justa empleada en la campaña Bolsonaro, en la que podrían establecerse diversos nombres para obtener tramas diversas: Las Policías y/o el Ejército (héroe), el ciudadano de bien (víctima) y el

traficante (villano). Bolsonaro (héroe), el ciudadano de bien (víctima) y el PT (villano). Las privatizaciones (héroe), el ciudadano de bien (víctima) y el Estado (villano). El Juez (héroe), el ciudadano de bien (víctima) y el bandido/corrupto (villano).

Los simpatizantes de Bolsonaro simbolizan conceptos a través del lenguaje bélico, se perciben como víctimas, ciudadanos de bien que sólo a través de la guerra y la victoria heroicas conseguirán restablecer el orden moral. Se trata de un cambio de marcos de forma generalizada que ha afectado automáticamente a la demanda por un cambio social conservador de trazo militar, una profundización en la visión del mundo marcada por la percepción de la violencia y la respuesta en la que el héroe debe actuar por su propia cuenta.

Lo que este texto expone es que el pensamiento metafórico fue fundamental en la articulación del propio pensamiento conservador brasileño, profundo y latente, pero que requería de las estructuras retóricas como forma de construcción de un proceso de identificación política nuevo, exaltado durante el período electoral. Así, este día se presentaba clave para reflejar tres corrientes ideológicas que conformaban el propio mapa de actores bolsonarista: el libertarianismo económico, el fundamentalismo religioso y el anti-comunismo (indisociable del trabajado fenómeno del anti-petismo). Estos tres ejes, como hemos visto, se presentaban en las carrozas de forma indisociable, no compartimentalizada, sino que se entrelazaba y conectaba en sus símbolos y discursos. La construcción del «enemigo», y la defensa de un proyecto de higienización contra dicho enemigo eran elementos que servían para conectar dichos actores, para conectar dichos ejes ideológicos, colaborando en su asimilación. De esta forma, una política que basaba su comunicación en el fortalecimiento de las emociones de miedo y odio servía para articular a los actores que configuraban el mapa del Bolsonarismo.

Bibliografía

Almeida, R. (2017) A onda quebrada – evangélicos e conservadorismo. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 50

Casimiro, F. H. (2016) *A Nova Direita no Brasil: Aparelhos de Ação Político-Ideológica e a Atualização das Estratégias de Dominação Burguesa*. Ph.D. Thesis. Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, Brazil.

Laclau, E. (2005) *A Razão Populista*. São Paulo: Três Estrelas. Buenos Aires, Ariel.

Lakoff, G. (1996) *Moral politics*. Chicago: University of Chicago Press.

Lakoff, G. & Johnson, M. (1980) *Metaphors we live by.* Chicago: University of Chicago Press.

Lakoff, G. & Johnson, M. (1999) *Philosophy in the flesh. The embodied mind and its challenge to western thought*. New York: Based books.

Moreira, A. (2018) «From Religious Diversity to Political Competition: The Differentiation Process of Pentecostalism», *Brazil. Religions*, v. 9, p. 14

Ortellado, P. & Solano, E. (2016) «Nova direita nas ruas? Uma análise do descompasso entre manifestantes e os convocantes dos protestos antigoverno de 2015», *Perseu*, (11)

Passos, J. D. (2017) *Vale a pena relembrar. A transmissão da fé: permanências e mudanças. Ciberteologia* (São Paulo. Edição em Português), v. 54, p. 61-73

SIMPOSIO NÚMERO 17

POLISEMIAS DE LA ALIMENTACIÓN: ÉTICAS, POLÍTICAS Y TENDENCIAS EN CONTEXTOS PARADÓJICOS

Maria Clara de Moraes Prata Gaspar. Institut Català d'Antropologia (ICA). Universitat de Barcelona, Observatori de l'Alimentació (ODELA)/INSA, ma.prata@gmail.com

Margalida Mulet Pascual. Institut d'Antropologia de les Illes (IAI). Universitat de Barcelona, Observatori de l'Alimentació (ODELA)/INSA, margamp15@gmail.com

La alimentación es una práctica que se encuentra en la articulación de lo biológico y lo social, lo natural y lo cultural (De Garine, 1979). En esta perspectiva, la antropología de la alimentación entiende el acto alimentario en su dimensión bio-psico-socio-cultural y como un «hecho social total» (Mauss, 2009 [1934]), directamente implicado en la construcción de las identidades sociales y culturales (Lévi-Strauss, 1964; Mead, 1971). Podemos decir que cada grupo social posee una *cocina* propia compuesta de un conjunto de creencias, representaciones, valores y normas que orientan las prácticas alimentarias favoreciendo, por un lado, el sentimiento de pertenencia y, por otro, la diferenciación vis-a-vis de otros grupos (Fischler, 1995; Poulain, 2019). Por lo tanto, las prácticas alimentarias están estrechamente relacionadas con la organización social y son, en definitiva, una parte integrada de la totalidad cultural (Contreras y Gracia-Arnaiz, 2005).

La contemporaneidad está marcada por múltiples fenómenos que han transformado radicalmente la relación con la comida, aumentando la complejidad del campo alimentario y las diversas paradojas que

la permean (Gracia-Arnaiz, 1996; Ascher, 2005). Considerando que la comprensión del fenómeno alimentario de una sociedad en un periodo determinado aporta evidencias sobre su funcionamiento y las relaciones sociales que prevalecen dentro de esta, es fundamental analizar, a partir de una mirada antropológica, los diversos ejes, polisemias y paradojas que caracterizan este contexto.

Por un lado, la industrialización junto con la globalización y los avances tecnológicos en materia de transporte y conservación, han dado lugar a una de estas paradojas permitiendo el consumo y la circulación de una gran diversidad de alimentos en todo el planeta sin limitaciones de tiempo y de espacio (Fischler, 1995). La lógica de funcionamiento del sistema agrícola e industrial no se restringe al territorio local y regional, sino al internacional. Los alimentos se «deslocalizan» pudiendo ser consumidos sin restricciones de origen, temporada y clima, a la vez que el conjunto de prácticas, normas y representaciones alimentarias comunes son difundidas y compartidas por individuos de contextos socioculturales distintos. Esta situación ha provocado una cierta homogeneización del consumo alimentario entre los países industrializados occidentales (Contreras, 2005).

Por otro lado, desde las ciencias humanas y sociales, se ha observado que las convenciones sociales en torno a la alimentación siguen teniendo un papel considerable en el mantenimiento de la diversidad sociocultural alimentaria (Fischler y Masson, 2008). En este sentido, los productos, discursos y fenómenos de orden global, exógenos a los contextos locales y regionales, son incorporados, experimentados y resignificados diferentemente dentro de cada realidad social –históricamente, culturalmente y espacialmente ubicada– a partir de sus códigos, valores socioculturales, sus características ambientales, políticas, económicas y sociales (Warde *et al*., 2007; Fischler, 2011). Además, de forma concomitante a esta cierta homogeneización, han surgido en las últimas décadas movimientos de resistencia a la uniformización de los gustos y fenómenos de relocalización crecientes (Poulain, 1997). Los productos y cocinas locales, la recuperación de recetas tradicionales, la diferenciación gastronómica propia, son cada vez más valorados (Bérard y Marchenay, 1995). Estos fenómenos han generado una dialéctica entre lo global y lo local, favoreciendo movi-

mientos de hibridación cultural, procesos de creación y recreación de formas identitarias locales (Robertson, 1992; Jourdan y Riley, 2013). En este contexto, diversos actores sociales, incluso gobiernos, expresan una voluntad creciente por conocer el patrimonio alimentario de las poblaciones proponiendo políticas de fomento productivo y de desarrollo mediante la valorización de los productos y las cocinas locales (Contreras, 2005; Ribas y Mulet, 2018).

A su vez, los sistemas alimentarios a escala global están acentuando las desigualdades en cuanto al acceso de alimentos y han propiciado el surgimiento de estrategias locales para garantizarlo. La proliferación de huertos urbanos y sociales, y el resurgir de la cocina de sobras, son un ejemplo de ello. En este contexto donde tenemos más despilfarro alimentario que nunca, se ha resignificado y puesto en práctica el valor del «resto», de «las sobras» o las mermas, ampliando así la propia categorización de lo comestible. También cabe destacar que estas desigualdades alimentarias fueron acentuadas por la crisis económica desde el año 2008 (Gracia-Arnaiz, 2008) y más actualmente durante el último año debido a la pandemia del COVID-19 (Freitas y Pena, 2020). El proceso de precarización que surgió como consecuencia de estas crisis, a nivel cualitativo y cuantitativo, han transformado profundamente las prácticas de consumo alimentario y los modos de vida (Verthein, 2018).

Otra paradoja está relacionada con las nuevas formas de conexión entre alimentación, cuerpo y salud que se han intensificado durante las últimas décadas (Gaspar *et al.,* 2018) y que se han resiginificado durante el contexto de pandemia de COVID-19 (Gaspar *et al.,* 2020; Mulet *et al.,* 2020). Si por un lado las alarmas sanitarias sobre el aumento de la prevalencia de obesidad y otras enfermedades crónicas no transmisibles relacionadas con la alimentación se han acentuado en los últimos cincuenta años, por otro, nunca la sociedad había estado tan preocupada por los efectos sobre la salud, ni tampoco el campo médico había tenido tanta legitimidad sobre las ingestas alimentarias (Lupton, 1996; Fischler, 2013). En este contexto, la medicalización de la alimentación se ha intensificado, sustituyendo las racionalidades socioculturales y simbólicas del acto alimentario por una racionalidad nutricional basada en el paradigma positivista, mecanicista y tecnicis-

ta moderno que busca establecer prácticas alimentarias «racionales» y mantener el equilibrio de nutrientes en los alimentos, en detrimento de las dimensiones socioculturales de la alimentación (Scrinis, 2013; Viana *et al.*, 2017). Asimismo, numerosas crisis alimentarias, como la crisis de las «vacas locas», entre otras, también han generado nuevas inquietudes (Fischler, 1998) y cada vez se cuestiona más la noción de toxicidad ligada a la alimentación (Larrea-Killinger *et al.*, 2019), aunque paradójicamente, nunca antes se había ejercido tanto control sanitario sobre la cadena alimentaria. Los individuos se ven confrontados así a discursos que generan nuevas percepciones de los riesgos alimentarios (Apfelbaum, 1998; Espeitx *et al.*, 2013) de los cuales derivan nuevas formas de gestión del consumo (Medina, 2010; Begueria, 2016).

De todos estos fenómenos expuestos emergen problemáticas que implican nuevas formas de pensar, experimentar y gestionar el acto alimentario, a nivel público y privado, de manera individual y colectiva, impulsando nuevas dinámicas y relaciones sociales entre los diferentes actores, desde el campo hasta el consumidor. Las complejidades del sistema alimentario actual nos obligan así a tomar parte activa en las reflexiones acerca de los modelos e instrumentos de poder, así como de las éticas y políticas que los constituyen.

Teniendo en cuenta este escenario, este simposio está compuesto de trabajos sobre las prácticas y las representaciones alimentarias en el contexto actual, así como de investigaciones que proponen una reflexión holística y crítica del sistema alimentario contemporáneo. Entre las propuestas presentadas encontramos trabajos de personas doctorandas, así como de investigadores/as y equipos de investigación consolidados. Por lo que se refiere a la metodología, encontramos estudios que incluyen revisiones teóricas e históricas mediante fuentes secundarias, aproximaciones cualitativas y etnográficas a través de trabajo de campo y abordajes cuantitativos basados en encuestas y cuestionarios.

Además de la ponencia inaugural de este simposio, el primer bloque está compuesto por cuatro comunicaciones que abordan la precariedad y los procesos de precarización social, sobre todo en situaciones de vulnerabilidad, y sus impactos en las prácticas alimentarias. El conjunto de trabajos presentados se ha desarrollado, por un lado, en un

contexto caracterizado por una crisis económica, política y social instaurada principalmente a partir del año 2008 e intensificado en 2020 como resultado de la pandemia de COVID-19.

En su ponencia titulada «Estrategias de abastecimiento, preparación y reparto de los alimentos ¿Existen diferencias de género en contextos de precarización alimentaria?», Montserrat García Oliva y Mabel Gracia Arnáiz abordan el contexto de precarización creciente desde una perspectiva de género. Las autoras se enfocan en las diferentes estrategias elegidas por hombres y mujeres ante las incertidumbres y la privación alimentaria provocadas por tal situación de precariedad. El análisis propuesto identifica dos estrategias que remiten a cambios en el sistema alimentario: una que incluye fórmulas gastro-nómicas y otra que las autoras califican de gastro-anómicas y que sería más incierta para la salud de las mujeres.

La segunda presentación, «[Re]pensar la alimentación a través de sus significaciones en la relación de ayuda alimentaria en Barcelona», tiene autoría de Claudia Rocío Magaña González, Paula Duran Monfort y Araceli Muñoz García. En el marco de una investigación sobre la (in)seguridad alimentaria, desarrollada en la ciudad de Barcelona, las autoras buscan comprender y reflexionar sobre las distintas concepciones de la alimentación en contextos de vulnerabilidad. Más precisamente, como las personas inmersas en estos contextos reconocen el rol de la alimentación en sus vidas. El trabajo revela la heterogeneidad de las representaciones sociales sobre el acto alimentario, dato fundamental a la hora de desarrollar y realizar intervenciones.

Por su parte, Mireia Campanera Reig y Lina Casadó Marín, proponen la ponencia «Ayudas alimentarias: entre la reducción del despilfarro y el derecho a la comida en contextos de precarización». A partir del análisis de datos cualitativos y cuantitativos obtenidos a través de un trabajo de campo realizado entre 2018 y 2019 en tres ciudades de Cataluña, las autoras se cuestionan sobre las políticas públicas actuales destinadas a ofrecer ayudas alimentarias en contextos de precarización. El análisis se centra en las contradicciones que emergen entre tres disposiciones que estas políticas deberían cumplir: la reducción del despilfarro alimentario, el derecho a la alimentación y la promoción del consumo de alimentos saludables. Este planteamiento es además re-

contextualizado en la situación actual de la pandemia de COVID-19 y sus consecuencias a nivel de inseguridad alimentaria.

Finalmente, la última comunicación del primer bloque se titula «Reflexiones en torno al papel de la Antropología de la alimentación para el estudio de las desigualdades en alimentación en edad infantil en poblaciones vulnerables». En esta ponencia, Lucía Sanjuán Núñez analiza, a partir de un planteamiento teórico-epistemológico crítico, el papel de la antropología de la alimentación en el estudio de las desigualdades sociales en la alimentación de niños y niñas en situación de vulnerabilidad. La autora defiende la necesidad de una perspectiva holística, basada en investigaciones etnográficas, que busque cuestionar tanto la multidimensionalidad del origen de estas desigualdades, como los discursos biomédicos y sus definiciones de pautas de prevención, detección e intervención.

El bloque dos se centra en tres ponencias concernientes a productos diversos como la carne, la leche o el brandy. Además de una ponencia de percepción de riesgo alimentario y una sobre cambios en las interacciones entre alimentación y religión.

Maria Suñol nos presenta «La paradoja de la carne: estrategias psicosociales que normalizan el consumo humano de ciertos animales» donde discute sobre la disociación de la carne con su origen animal. Este hecho es dado por una disonancia cognitiva del consumidor que por un lado empatiza con los animales, pero por otro, con su consumo, legitima el sistema que los explota y mata. El análisis se centra en el conjunto de mecanismos psicosociales utilizados para conseguir que consumir animales no sea considerado una cuestión moral, reforzando esta práctica cultural sin cuestionar sus implicaciones.

Por su parte Bibiana Martínez en su comunicación «*Da casa».* Convenciones en torno a la calidad de la leche en el marco de las granjas familiares en Galicia» nos habla de las paradojas en la producción de alimentos a través de las distintas convenciones en torno a la calidad de la leche. La trazabilidad para conocer el origen, la casa, es decir el ámbito doméstico, se junta con la presencia industrial (normas y estándares) y de mercado (precios). Estas tres relaciones asimétricas y de poder son analizadas para entender la paradoja de la producción de alimentos contemporánea.

La percepción del riesgo sobre compuestos tóxicos en la alimentación en Copsa Micâ (Rumania) presentado por Adrián Ciuciuman analiza la representación del cuerpo en la acumulación de compuestos tóxicos. El análisis se focaliza en la percepción del riesgo en el momento de la recolección, preparación y consumo de los alimentos y la comparación de los discursos de diferentes actores (personal sanitario, agricultores/as, trabajadores/as) en relación al riesgo químico en el consumo alimentario.

Para analizar la situación actual de consumo y el perfil de los consumidores del brandy de Jerez, Angélica Espinoza-Ortega plantea un análisis sobre el comportamiento de los consumidores. Este análisis se basa en los motivos del consumo, el papel de los atributos organolépticos, la relevancia de poseer un sello de calidad agroalimentaria, el papel de la salud, así como de la calidad y tradicionalidad del consumo. Además, en las estrategias para dinamizar el sector se analizan las ausencias discursivas del potencial valor de la patrimonialización en torno al producto.

Para terminar, Elena Freire nos habla de las polisemias de la alimentación en los conventos de clausura femeninos, mostrando la pervivencia y los cambios de las interacciones entre comida y religión. El análisis está realizado en dos congregaciones mostrando la convivencia entre la continuidad de elementos tradicionales (restricciones regladas, el uso de la comida como elemento de intercambio o el carácter simbólico otorgado a la alimentación) y la introducción de nuevas reglas de relación con la llegada de monjas con condicionamientos socioculturales diversos e incluso exóticos y la consecuente introducción de factores culinarios igualmente heterogéneos.

El tercer y último bloque de comunicaciones del simposio trae dos perspectivas distintas para la compresión de la complejidad del hecho alimentario en la contemporaneidad: por un lado, dos presentaciones que discuten las dimensiones éticas relacionadas con el consumo y la producción agroalimentaria y, por otro lado, una ponencia centrada en el proceso de patrimonialización de lo auténtico.

En la primera ponencia del bloque titulada «Acciones políticas y cívicas entre los activistas alimentarios», Carmen Lozano-Cabedo y Amparo Novo Vázquez analizan el campo alimentario como una esfe-

ra privilegiada para la comprensión del activismo político. A partir de una metodología cualitativa basada en entrevistas semi-estructuradas realizadas a representantes de distintos movimientos alimentarios y diferentes grupos de consumidores, el estudio busca comprender quiénes son y cómo actúan los consumidores concienciados y los activistas alimentarios, así como las razones y procesos de toma de decisión imbricados en prácticas entendidas como activismo político alimentario.

La segunda ponencia, propuesta por Soledad Castillero Quesada, titulada «Comer en tiempos revueltos. Estética y ética alimentaria. Fricciones de lo esencial en tiempos del Covid 19», dialoga con la ponencia anterior y pone en evidencia las dimensiones éticas de la producción agroalimentaria en tiempos de crisis sanitaria global. A partir de relatos etnográficos, la autora analiza diferentes situaciones vividas entre los meses de marzo y junio de 2020 por personas que, siendo consideradas esenciales, atendieron situaciones de vulnerabilidad extrema ante un paradigma productivo que prima la estética a la ética.

Finalmente, en la última ponencia del simposio, Sergio Gil aborda el proceso de patrimonialización a partir de la perspectiva de la Gastropología. En su ponencia «La patrimonialización de lo auténtico y las dimensiones que estructuran el fenómeno gastronómico. El enfoque de Gastropología», el autor parte de la definición de la Gastropología –investigación empírica y teórica sobre las conductas y formas de sociabilización en el marco de la restauración- para formular y argumentar el concepto de «patrimonialización de lo auténtico» y sus relaciones con el fenómeno gastronómico.

Bibliografía

Apfelbaum, Marian. (1998). *Risques et peurs alimentaires*. Paris: Odil Jacob.

Ascher, François. (2005). *Le mangeur hypermoderne.* Paris: Odile Jacob.

Begueria, Arantza. (2016). *Un equilibrio imperfecto. Alimentación ecológica, cuerpo y toxicidad.* Barcelona: UOC.

Bérard, Laurence, Marchenay, Philippe. (1995) «Lieux, temps et preuves. La construction sociale des produits de terroir». *Terrain*, 24:153-164.

Contreras, Jesús, Gracia-Arnaiz, Mabel. (2005). *Alimentación y Cultura. Perspectivas antropológicas*. Barcelona: Ariel.

Contreras, Jesús. (2005) «Patrimônio e Globalização: o caso das culturas alimentares". En Aanesqui, Ana Maria, Garcia, Rosa Wanda. *Antropologia e Nutrição: um diálogo possível*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, pp.129-146.

De Garine, Igor. (1979) «Culture et nutrition». *Communications*, 31: 70-92.

Espeitx, Elena, Medina, Francesc Xavier, Cantarero, L. Cáceres, J. (2013) «Alimentarnos o desalimentarnos»: representaciones sociales sobre toxicidad y nuevas tecnologías alimentarias». *Quaderns,* 18 (2): 201-216.

Fischler, Claude. (1995). *El (h)omnívoro. El gusto, la cocina y el cuerpo.* Barcelona: Anagrama.

Fischler, Claude. (1998) «La maladie de la «vache folle». En Apfelbaum, M. *Risques et peurs alimentaires*. París: Odile Jacob, pp.45-56.

Fischler, Claude, Masson, Estelle. (2008). *Manger: français, européens et américains face à l'alimentation*. Paris: Odile Jacob.

Fischler, Claude (2011) «Commensality, society and culture». *Social Science Information*, 50(3-4): 528-548.

Fischler, Claude (2013). *Les alimentations particulières. Mangerons--nous encore ensemble demain?* Paris: Odile Jacobs, pp.9-32.

Freitas, Maria do Carmo, Pena, Paulo Gilvane Lopes. (2020) «Fome e pandemia de COVID-19 no Brasil». *Tessituras,* 8 (S1): 34-40.

Gaspar, Maria Clara Moraes Prata, Juzwiak, Claudia, Muñoz, Araceli, Larrea-Killinger, Cristina. (2018) «Las relaciones entre salud y alimentación. Una lectura antropológica». En Observatorio de la Alimentación, *Polisemias de la Alimentación: salud, desperdicio, hambre y patrimonio*. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, pp.53-76.

Gaspar, Maria Clara M.P., Ruiz, Marta, Begueria, Arantza, Anadon, Sarah, Barba, Amanda, Larrea-Killinger, Cristina. (2020) «Comer en tiempos de confinamiento: gestión de la alimentación, disciplina y placer». *Perifèria: revista de recerca i formació en antropologia*, 25(2): 63-73.

Gracia-Arnaiz, Mabel. (1996) *Paradojas de la alimentación contemporánea*. Barcelona: Icaria.

Gracia-Arnaiz, Mabel. (2008) «Nuevas maneras de vivir, nuevas maneras de comer: comer hoy en España». *Revista Distribución y consumo*, 18(97): 5-17.

Jourdan, Christine, Riley, Kathleen. (2013) «Présentation: la glocalisation alimentaire». *Anthropologie et Sociétés,* 37(2): 9-25.

Larrea-Killinger, Cristina, Muñoz, Araceli, Begueria, Arantza, Mascaró, Jaume. (2019) «Como un sedimento que se va quedando en el cuerpo»: Percepción social del riesgo sobre compuestos tóxicos persistentes y otras sustancias químicas sintéticas en la alimentación entre mujeres embarazadas y lactantes en España». *Revista de Antropología Iberoamericana*, 14(1): 121-144

Lévi-Strauss, Claude. (1964) *Mythologiques, t. I: Le Cru et le cuit*. Paris: Plon.

Lupton, Deborah. (1996) *Food, the body and the self*. London: SAGE Publications.

Mauss, Marcel. (2009[1934]) «Les techniques du corps». En Mauss, M. *Sociologie et Anthropologie*. Paris: PUF.

Mead, Margaret. (1971) «Contextos culturales de las pautas de nutrición». En Mead, M. *La antropología y el mundo contemporáneo*. Buenos Aires: Siglo Veinte.

Medina, Francesc Xavier. (2010) *Reflexions sobre les alimentacions contemporànies. De les biotecnologies als productes ecològics*. Barcelona: UOC.

Mulet, Margalida, Borras, Diana, Calvo, Marina. (2020) Crisis sanitaria y alimentación: impactos del confinamiento en los hábitos alimentarios de la isla de Mallorca. *Raca: Revista de Alimentación y Cultura de las Américas*.Vol. 2 Núm. 2 (2020): 32-52.

Poulain, Jean-Pierre. (2019) *Sociologías de la alimentación: los comensales y el espacio social alimentario*. Barcelona: UOC.

Poulain, Jean-Pierre. (1997) «Goût du terroir et tourisme vert à l'heure de l'Europe». *Ethnologie Française*, XXVII (1): 18-26.

Ribas, Joan, Mulet Pascual, Margalida. (2018) «Patrimonio alimentario, turismo y espectáculo. Reflexiones en torno a un proyecto de desarrollo de experiencias turísticas gastronómicas». En Observatorio de la Alimentación. *Polisemias de la Alimentación: salud, desperdicio, hambre y patrimonio*. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, pp.77-96.

Robertson, Roland. (1992) *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London: Sage.

Rozin, Paul, Spranca, Marc, Krieger, Zeev et. al. (2004) «Preference for natural: Instrumental and ideational/moral motivations, and the contrast between foods and medicines», *Appetite* 43: 147-154.

Scrinis, Gyorgy. (2013) *Nutritionism: The Science and Politics of Dietary Advice*. New-York: Columbia University Press.

Verthein, Ursula. (2018) *Precarización social y alimentación. Los comedores sociales.* Barcelona: UOC.

Viana, Marcia Regina, Neves, Alden Santos, Camargo Junior, Kenneth Rochel, Prado, Shirley Donizete, Mendonça, André Luis Oliveira. (2017) «A racionalidade nutricional e sua influência na medicalização da comida no Brasil». *Ciência & Saúde Coletiva*, 22(2): 447-456.

Warde, Alan, Cheng, Shu-li, Olsen, Wendy, Southerton, Dale. (2007) «Changes in the practice of eating. A comparative analysis of time-use». *Acta Sociologica*, 50(4): 363-385.

SIMPOSIO NÚMERO 18

RETÓRICAS DE LA PARTICIPACIÓN: ÉTICAS, POLÍTICAS, USOS Y LÍMITES

José Muñoz Albaladejo. AGANTRO, Incipit CSIC,
jose.munoz-albaladejo@incipit.csic.es;
jose.munoz.albaladejo@gmail.com

Alba Herrero Garcés. AVA, Fundació Assut,
ahgarces@fundacioassut.org; albahgarces@gmail.com

1. Introducción

Este simposio pretende reflexionar acerca de los usos, los abusos, los retos y las limitaciones que operan dentro de los distintos modelos de participación ciudadana, asociados generalmente a los sistemas democráticos y a la toma activa de decisiones por parte de la ciudadanía, pero que en muchos casos ocultan tras de sí una potencialidad de instrumentalización que diversos organismos e instituciones aprovechan para implementar sistemas participativos simbólicos que en el fondo acaban sirviendo a sus propios intereses.

En las sociedades actuales, la participación parece haberse convertido en una especie de imperativo (Sánchez-Carretero *et al.*, 2019) que ha de ser incluido en la gestión y administración de multitud de ámbitos de diversa índole. El imperativo de la participación o la expansión de la misma se asienta en cambios legales que favorecen u obligan su incorporación y donde convergen, teóricamente, demandas sociales junto con el interés de las administraciones por aumentar la legitimidad, eficacia y eficiencia de las políticas públicas. Sin embargo, como veremos en las diferentes comunicaciones, la proliferación de procesos de participación no está exenta de tensiones y/o conflictos, de relacio-

nes de poder asimétricas. A la vista de todo esto, lo que sí parece obligado es abrir —o continuar, más bien— el debate acerca de las formas en las que el concepto de participación ha ido permeando en discursos asociados a campos diversos, desde la política hasta los movimientos sociales, pasando por la gestión patrimonial, la gestión ambiental o la gestión urbanística, entre muchos otros. Precisamente por eso nace esta propuesta de simposio: con la pretensión de remover esa inquietud acerca de la mayor o menor capacidad de mutación del concepto de participación; con el objetivo de reflexionar acerca de la fragilidad o entereza con la que este término se mueve en según qué discursos y circunstancias; con el propósito de analizar las potencialidades de una dinámica, la participativa, que es ya una realidad en muchos ámbitos, aunque una realidad que oculta tras de sí una profundidad conceptual que va mucho más allá de lo que la superficialidad discursiva deja entrever. Con la ambición, en fin, de reflexionar acerca de lo que reza el título: sobre los usos, los abusos, los retos y las limitaciones que se esconden tras los distintos discursos que podemos encontrar en todos aquellos modelos que aluden a la participación como una suerte de paradigma democrático que es necesario imponer.

Se trataría, en definitiva, de profundizar en el debate teórico-metodológico sobre las formas y/o modelos de participación actuales; de identificar los sesgos que atraviesan dichos procesos; de revisar las circunstancias de éxito (o no) de los procesos, donde las cuestiones formales y contextuales son claves, pero también lo son elementos substanciales como el para qué y/o el porqué de la participación (Bonet-Martí, 2011); y se trataría, por último, de ser capaces de apuntar propuestas críticas.

2. Un breve repaso de los inicios de la participación ciudadana

Cuando hablamos de la participación ciudadana, no hablamos tan solo de un mero engranaje más dentro del conjunto de las políticas públicas, sino de todo un mecanismo complejo que pretende erigirse como uno de los modelos esenciales sobre los que articular las nuevas lógicas de gestión de lo público. Pero esta tendencia a la participación,

que ahora nos resulta tan cotidiana, es relativamente novedosa. En un texto de reciente publicación (Ruiz-Blanch y Muñoz-Albaladejo, 2020) ya se repasó ligeramente el origen de la participación ciudadana, así como algunas de sus formas más comunes, que ahora sin embargo conviene recordar de una manera breve y resumida.

Podríamos situar el punto de partida de la clasificación de los sistemas de participación ciudadana en el modelo establecido por la pensadora norteamericana Sherry Arnstein (1969) bajo el nombre de «escalera de la participación». Nos encontramos ante un estudio en el que esta autora se centra en el análisis de los resultados obtenidos en diferentes programas participativos. El objeto de esta investigación no era otro que el de tratar de establecer los diversos niveles en los que pueden quedar divididas las distintas posibilidades de participación ciudadana, en función tanto de las formas en las que esta se muestra como de los grados de «efectividad» de dicha participación. En este sentido, uno de los conceptos esenciales que le debemos a la clasificación de Arnstein es el concepto de tokenismo, que la autora utiliza para aludir a los planes de participación simbólicos. A su modelo siguieron otros como los de Brager y Specht (1973), Burns, Hambleton y Hogget (1994), Jules Pretty (1995) y Sarah White (1996), aunque el eterno retorno a la escalera ideada por Arnstein no hace sino evidenciar la dificultad de muchas de las teorías posteriores para poder detectar nuevas dinámicas que fuesen más allá del esquema planteado por esta autora. Esto sin olvidarnos, eso sí, de que su modelo tampoco está exento de polémica ni de críticas, que no vamos a entrar ahora a detallar. De manera resumida y sin pasar a analizar cada una de sus partes, es necesario señalar que los niveles o escalones en los que Arnstein dividía su escalera eran los siguientes, ordenados en función de si se alejaban más o menos de una participación ciudadana «real»: manipulación, terapia, información, consulta, aplacamiento, colaboración, poder delegado y control ciudadano.

Arnstein propone su modelo en un contexto en el que estaba en marcha un proceso de toma de conciencia por parte de la ciudadanía, con especial atención a las luchas de las minorías. Se trata de una época en la que empieza a consolidarse el concepto de «democracia directa» (Kelty, 2017) y en la que se empieza a contemplar la posibi-

lidad de forzar sus límites para alcanzar nuevos grados de control y poder por parte de la población. Simultáneamente, y coincidiendo con la crisis del petróleo de 1973, se inicia también un proceso de desmantelamiento progresivo de las capacidades sociales del estado. Es en ese contexto en el que el paradigma de la participación resurge comienza a hacerse importante, fomentado especialmente desde instancias institucionales (Ruiz-Blanch y Muñoz-Albaladejo, 2019: 47-48). Pero no vamos a extendernos más en todo esto.

3. Las retóricas de la participación

No son pocas las investigaciones que en las últimas décadas han tratado de analizar y recopilar los distintos modelos de participación que han ido surgiendo y las diferentes técnicas participativas que han empleado cada uno de dichos modelos (Cornwall, 2008; Geilfus, 2002; Karsten, 2011; Red Cimas, 2015). Del mismo modo, dentro del ámbito nacional podríamos citar a Bereményi y Lagunas (2017) o Escalera Reyes y Coca Pérez (2013), entre muchos otros nombres.

Sin embargo, a pesar de la amplia literatura que existe sobre el tema, los análisis tradicionales sobre participación ciudadana con frecuencia han obviado cómo las experiencias de participación en numerosas ocasiones presentan asimetrías, conflictos y/o tensiones que difieren de los supuestos teóricos —relativamente harmónicos— que la literatura y las guías metodológicas plantean, confundiendo con frecuencia la participación ciudadana, la dinamización comunitaria, la promoción o fomento del tejido asociativo y la información pública (Bonet i Martí, 2012; Martí-Costa y Parés, 2009).

Esto se debe a que el concepto de participación no es inocente, puesto que permite su apropiación por parte de los actuales modelos de gobernanza neoliberales, que disponen de la capacidad y los medios adecuados para instrumentalizar la participación a partir de la implementación de procedimientos aparentemente participativos tras los que se oculta una ausencia de participación ciudadana «eficaz» en términos utilitaristas. Esto da lugar a la aparición de aquello que Dagnino (2004) denominó «confluencias perversas». Se trata de un término que sirve para dar nombre a aquellas situaciones que surgen

cuando los proyectos democráticos asociados al estado del bienestar y los proyectos neoliberales utilizan el mismo lenguaje —de ahí la confluencia o convergencia— para servir, sin embargo, a intereses distintos —de ahí la perversión—. De este modo, la participación, junto con todas sus retóricas, se acaba integrando en las nuevas lógicas institucionales y es instrumentalizada para acabar sirviendo a intereses ya preestablecidos. Hasta el punto, incluso, de que dicha integración en el sistema y en las instituciones acaba convirtiéndose, en muchos casos, en la norma habitual. En algo que incluso llegamos a naturalizar, en algo que integramos poco a poco sin advertirlo. Es decir, en un imperativo: o participación o nada. Pero un imperativo a veces silencioso, pues damos por hecho que ha de ser así porque no puede ser de otra manera.

A la hora de reflexionar sobre esta tendencia generalizada a la inclusión de la participación en cualquier tipo de normativa reguladora, conviene abrir la puerta a las diferentes vías de investigación que se ocupan de analizar las formas en que la participación se ha ido incorporando a las nuevas lógicas económicas, así como analizar los modos en los que este modelo de apariencia democratizadora se ha utilizado como herramienta para fines muy distintos. Esto último no es algo trivial, puesto que cada vez son más los ejemplos que encontramos de lo que podríamos calificar como abusos de la participación. Aunque es cierto que en ocasiones nos topamos con la pretensión de implementar sistemas participativos genuinamente horizontales, justos y equitativos, también lo es que en otras ocasiones lo que nos encontramos son intentos por conferir a determinados procedimientos de una fingida participación que, en el fondo, es utilizada como un medio tras el que ocultar una serie de intereses y no como un fin. Es decir, se utiliza como una suerte de elemento ético capaz de imbuir de autoridad moral (Cornwall, 2008) a todo el procedimiento, pero que, en el fondo, continúa manteniendo una dirección «arriba-abajo» en la toma de decisiones, hecho que limita, por no decir que elimina, cualquier tipo de poder ciudadano «real».

Teniendo en cuenta esta serie de ideas, evidentemente no aceptadas como conjeturas necesariamente verdaderas sino como meras hipótesis o premisas susceptibles de llegar a ser refutadas, nuestro ob-

jetivo es que este simposio sirva como espacio de puesta en común de distintas propuestas que aborden la temática desde un enfoque teórico, epistemológico y/o metodológico, así como que permitan tanto el cuestionamiento sobre los usos, abusos y formas de implementación de los distintos modelos como la reflexión acerca del «para qué» y el «desde dónde» de la participación desde un enfoque crítico de la misma. En este sentido, la intención es dar cabida a toda una serie de comunicaciones realizadas a partir de etnografías e investigaciones que tengan como objetivo analizar los entresijos asociados a modelos participativos implementados desde diferentes ámbitos, desde el ámbito institucional hasta otros vinculados al desarrollo comunitario, en los que tales modelos pueden llegar a ser utilizados como herramientas de transformación social, así como aquellos estudios realizados en contextos en los que la participación ha acabado sirviendo como instrumento para legitimar ciertos planes o programas concretos.

4. Comunicaciones

A raíz de todo lo que hemos comentado en los apartados anteriores, lo que en este simposio nos interesaba en el momento de plantearlo, en aquel 2019 pre-Covid, era abrir un debate teórico acerca de las posibilidades, los límites, los usos y los abusos de la participación, analizar los contextos en los que los modelos participativos son propuestos, los fines para los que se proponen y los resultados efectivos de su implementación. Todo ello a partir de un acercamiento tanto teórico como etnográfico a modelos y procesos participativos surgidos en diferentes contextos.

En el momento de escribir estas palabras, no sabemos todavía hasta qué punto nuestro objetivo acabará cumpliéndose; ni tan siquiera somos capaces de advertir qué nos deparará el devenir de esta impensable, imprevisible e inusitada pandemia, que en un primer momento obligó a posponer este congreso y en un segundo momento obligó a su reprogramación casi absoluta, trasladando al ámbito de lo virtual aquello que iba a ser presencial, que es muy parecido a decir que trasladó al ámbito de lo privado aquello que iba a ser, porque tenía que serlo, público.

Esta nueva situación ha tenido, como era de esperar, una repercusión en la organización del simposio. De las comunicaciones que inicialmente fueron aceptadas, varias de ellas no han podido finalmente ser presentadas. Así, son cuatro las propuestas con las que contamos para tratar de llevar a cabo el debate sobre el tema propuesto.

En primer lugar, contamos con una presentación a cargo de Guillermo Aguirre Núñez, titulada *La reforma de las Ramblas de Barcelona. Etnografía de un proceso participativo*, en la que se analiza el proceso participativo del plan de reforma de las Ramblas, iniciado en noviembre de 2018, con el objetivo de llegar a comprender qué implicaciones tiene la inclusión de la participación ciudadana a nivel práctico dentro de este proceso, así como de llegar a entender el papel de esta tendencia en los nuevos modos de urbanismo y sus efectos en la vida de las personas.

A continuación, Gema Carrera Díaz, David Florido del Corral e Isabel Durán Salado nos hablarán sobre las *Metodologías participativas para la salvaguarda del patrimonio inmaterial. El caso de los corrales marinos de la costa noroeste de Cádiz*. Esta investigación, basada en un proyecto titulado *RedPesca: Redes para la Salvaguarda del Patrimonio Inmaterial Marítimo y Pesquero en Andalucía*, coordinado desde el Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico, surge a raíz de las metodologías utilizadas para definir un Plan de Salvaguarda del PCI vinculado con las actividades pesqueras en las costas andaluzas. En ella se defiende la idea de que dichos planes deben sustentarse sobre un principio de gobernanza participativa no presente en los marcos reguladores pertinentes, puesto que dicho principio supone un compromiso de acercamiento a la ciudadanía y de responsabilidad hacia lo público.

En tercer lugar, Héctor Grad Fuchsel nos propone una ponencia titulada *Urbanismo participativo: ¿moda, deseo o necesidad? Alternativas desde una antropología pública*. En ella analiza y contrapone lo que denomina la participación retórica de las administraciones, vinculada a propuestas cerradas de antemano, frente a experiencias de urbanismo participativo comprometido con los movimientos sociales de la comunidad. A través del análisis de las diferentes experiencias discute sobre las limitaciones y contradicciones de estos modelos de participación,

prestando atención a los dilemas y retos que plantean para una Antropología Urbana de Orientación Pública.

Por último, Joan Roura Expósito cerrará el simposio con la presentación que tiene por título ¿Rugido, vía-crucis o paripé? Una exploración de las significaciones disonantes de la participación en el ámbito patrimonial. La comunicación analiza los heterogéneos significados que encierra la noción de «participación ciudadana» en la negociación política entre la Asociación Casa del Pumarejo y la Gerencia de Urbanismo de Sevilla. A partir de la concepción de la participación, en el contexto actual, como un significado vació, asume este «vaciamiento» para explora las metáforas descriptivas usadas por los actores implicados (cargos políticos, técnicos, activistas, etc.). A través del acercamiento a las respectivas percepciones, la comunicación aborda, no solamente la riqueza semántica de la «participación», sino que también revela sus trasfondos ideológicos en función de su lugar de enunciación.

Este recorrido nos servirá para acercarnos al tema propuesto y tratar de generar debate sobre el mismo, desde diferentes contextos y casos de estudio específicos. A través de cada una de las comunicaciones profundizaremos en lo que hemos llamado las retóricas de la participación, y con ello en las tensiones, apropiaciones y/o lógicas de legitimación heterogéneas que las formas de participación actual plantean.

Bibliografía

Arnstein, Sherry R. (1969). «A ladder of citizen participation». *Journal of the American Institute of Planners*, 35(4): 216-224.

Bereményi, Bálint Ábel y Lagunas, David (2017). «Aproximación crítica a la participación y el empoderamiento». En Vicente Rabanaque, M. T., García Hernandorena, P., Vizcaíno Estevan, A. (coords.). *Antropologías en transformación: sentidos, compromisos y utopías*, València, Universitat de València, pp. 465-475.

Bonet-Martí, J. (2011), «Cuando cómo participar importa. Análisis de los impactos de la participación ciudadana en las políticas

de regeneración del centro histórico de Barcelona». *Revista de Estudios Urbanos y Ciencias Sociales*, Volúmen 1, número 1: 4-26.

Bonet i Martí, J. (2012). «El territorio como espacio de radicalización democrática. Una aproximación crítica a los procesos de participación ciudadana en las políticas urbanas de Madrid y Barcelona». *Athenea Digital*, 12(1): 15-28.

Brager, George y Specht, Harry (1973). *Community organizing*. New York, Columbia University Press.

Burns, Danny; Hambleton, Robin y Hogget, Paul (1994). *The Politics of Decentralisation: Revitalising Local Democracy*. London, Macmillan Education.

Cornwall, Andrea (2008). «Unpacking «Participation»: models, meanings and practices». *Community Development Journal,* 43(3): 269-283.

Dagnino, Evelina (2004). «¿Sociedade civil, participação e cidadania: de que estamos falando?». En Daniel Mato (coord.). *Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización*, Caracas, FACES, Universidad Central de Venezuela, pp. 95-110.

Escalera Reyes, Javier y Coca Pérez, Agustín (coords.) (2013). *Movimientos sociales, participación y ciudadanía en Andalucía*. Sevilla, Aconcagua.

Geilfus, Frans (2002). *80 herramientas para el desarrollo participativo. Diagnóstico, planificación, monitoreo y evaluación*. San José, Costa Rica, IICA.

Karsten, Andreas (2011). «Meeting Citizens Half-way? Different Models and Concepts of Participation». En VV.AA. *Participation in Urbane Climate Protection Answers of European Municipalities*, Potsdam, Heinrich-Böll-Stiftung Brandenburg, pp. 22-35.

Kelty, Christopher M. (2017). «Too Much Democracy in All the Wrong Places. Toward a Grammar of Participation». *Current Antropology*, 58(S15): 77-90.

Martí-Costa, M. y Parés, M. (coords.) (2009). *Llei de barris: cap a una política de regenereació urbana participada i integral?* Barcelona: Generalitat de Catalunya.

Pretty, Jules N. (1995). «Participatory learning for sustainable agriculture». *World development*, 23(8): 1247-1263.

Red Cimas (2015). *Metodologías participativas. Sociopraxis para la creatividad Social*. Madrid, Dextra.

Ruiz-Blanch, Ana y Muñoz-Albaladejo, José (2019). «Participación ciudadana: del *Welfare* al *Do It Yourself*». En Sánchez-Carretero *et al.* (eds.) (2019). *El imperativo de la participación en la gestión patrimonial,* Madrid, CSIC, pp. 41-57.

Sánchez-Carretero, Cristina; Muñoz-Albaladejo, José; Ruiz-Blanch, Ana y Roura-Expósito, Joan (eds.) (2019). *El imperativo de la participación en la gestión patrimonial.* Madrid: CSIC.

White, Sarah C. (1996). «Depoliticising development: The uses and abuses of participation». *Development in Practice*, 6(1): 6-15

SIMPOSIO NÚMERO 19

LA ECONOMÍA MORAL DEL ESTADO DE BIENESTAR: ETNOGRAFÍAS DE LA «VULNERABILIDAD» TRAS LA GRAN RECESIÓN

Diana Sarkis. Universidad de Barcelona.

Ángeles Arjona. Universidad de Almería.

1. Introducción

El desmantelamiento del Estado de bienestar keynesiano-fordista es una aspiración de la agenda reformista neoliberal, aunque principalmente en el ámbito anglosajón –Estados Unidos, Reino Unido y Nueva Zelanda (Levy 2010). Popularizada como «workfare» (asistencia a cambio de contraprestaciones laborales), la idea explícita de esta agenda consiste en erradicar la «cultura de la dependencia» de las ayudas sociales, que no incentivan a los «pobres» a buscar trabajo (Garland 2016, 107). En otro plano, el paradigma del «workfare» se materializa en la creación de trabajadores flexibles, independientes y disciplinados para la nueva economía; en particular, para los trabajos de baja remuneración (Peck 2001, 6). Analíticamente, la reforma del Estado de bienestar consta de dos componentes: la transformación de las relaciones de poder, trabajo y riqueza (economía política) y la redefinición de los marcos explicativos, morales, y políticos desde los que estas relaciones se describen, juzgan y prescriben (economías morales). La imbricación de estas dos esferas analíticas ha conformado el objeto de estudio de este simposio.

En el estado español, la descomposición del estado del bienestar se ha acelerado y profundizado en la última década, con la aplicación del régimen de austeridad y sus políticas de «ajuste estructural» de

las relaciones capital/trabajo[43]. Las políticas de estabilización fiscal y sostenibilidad financiera han conllevado, por un lado, un deterioro en los servicios públicos, como la Sanidad y la Educación (Sarkis 2018 y Sarkis y Amarianakis 2020); y, por el otro, un decrecimiento en los recursos de los servicios de asistencia social, así como una reconfiguración de sus modelos y prácticas de intervención. En este sentido, hemos presenciado el nacimiento de nuevos sujetos de intervención ya no categorizados como pobres o desfavorecidos, sino como individuos o grupos vulnerables: categoría *catch all* que mezcla refugiados; personas marginadas, excluidas o desposeídas; personas discapacitadas; inmigrantes, etc. (IRFC, 2019). El concepto de «vulnerabilidad», en este contexto, denota tanto riesgo como causa de pobreza, y se considera el factor determinante en la duración de una crisis económica (Baro y Deubel 2006), tanto personal como colectiva. Asimismo, al desmantelamiento de los servicios públicos universales, está siguiendo la adopción de políticas asistencialistas cada vez más restrictivas, y de programas de empleo basados en la formación e incentivación para el empleo de los grupos vulnerables. Estos programas acaban reusando una fuerza de trabajo precaria, castigada por la última recesión, que se adapta a la nueva economía al reeducar a individuos en las rutinas, hábitos y cualificaciones demandadas por el mercado de trabajo (Arqueros 2018; Valenzuela *et al*. 2019).

Sin embargo, como nos recuerda el estudio reciente de Altreiter y Leibetseder (2015) todas estas transformaciones, no han supuesto el abandono total del modelo político y el horizonte moral basado en la noción de derechos sociales universales y responsabilidad individual (Jones y Lowe 2003), en el que se enraíza el Estado de bienestar como proyecto político histórico y reactualizado. Asimismo, diversos proyectos políticos y moralidades sobre el estado, el bienestar y el Estado del Bienestar continúan pugnando en los imaginarium de los grupos subalternos.

43 Podemos entender las políticas de austeridad como uno de los brazos políticos que institucionalizan un reajuste de las relaciones capital/trabajo a escala mundial en la línea de las políticas de ajuste estructural aplicadas en América Latina, Asia y África desde los años ochenta del siglo pasado (Hadjimichallis y Hudson, 2014; Sarkis, 2018).

Este simposio aborda, desde diferentes ángulos etnográficos y teóricos, la articulación entre la economía política cambiante del Estado de bienestar (principalmente en España, pero con alusiones a otros contextos europeos) y sus horizontes morales y políticos en pugna. Una serie de cuestiones entrelazadas focalizan la mirada analítica de nuestro diálogo colectivo:

1. Interseccionalidad, continuidades y transformaciones de las experiencias de vulnerabilidad social y económica en el marco de la reforma del Estado de bienestar.
2. La pugna entre conceptualizaciones hegemónicas y contra hegemónicas del Estado de bienestar y las maneras en las que estas definen la naturaleza de los servicios públicos (bienes comunes, nacionales, etc.) y sus condiciones de acceso (trabajo, necesidad, nacionalidad, etc.)
3. Los marcos discursivos que pugnan por la construcción de evaluaciones morales de la asistencia social: populares («de los de abajo»), convencionales («de los de arriba»), progresistas (explicación de la pobreza por causas estructurales) y conservadores (explicación de la pobreza por causas individuales).
4. La construcción por parte de diversos grupos sociales de los límites a la obligación de ayudar a los demás (responsabilidad social) en el contexto de la economía política del Estado de bienestar y las políticas de austeridad tras la crisis.
5. El creciente papel del Tercer Sector y el mercado en la gobernanza del Estado de bienestar. ¿Cuáles son las implicaciones en términos de derechos sociales?

2. Desigualdad social y vulnerabilidad en el contexto de la «gran recesión»

En el estado español, la última década de aplicación del régimen de austeridad, ha dibujado un escenario de creciente desigualdad social (Vicente en este simposio)[44], precarización del trabajo asalariado y au-

44 Según un informe reciente realizado por la Red Europea contra la Pobreza (EAPN-ES) casi 4,3 millones de personas están en situación de pobreza severa en

tónomo[45], deterioro de la salud de las clases trabajadoras (Pérez Orozco, 2012), desmantelamiento de los servicios públicos y redefinición de las prácticas de asistencia social.

Frente a la desaparición de cualquier alusión a la pobreza, el empobrecimiento o la desigualdad (no hablemos ya de la explotación, la desposesión o la clase social) en los discursos hegemónicos sobre vulnerabilidad, las ponencias agrupadas bajo este epígrafe subrayan no sólo la reproducción, sino la exacerbación de las desigualdades socioeconómicas que fragmentan a la sociedad española.

Al respecto, Vicente examina las materializaciones particulares que la actual crisis de la reproducción social de las clases desposeídas tiene para las generaciones más jóvenes (niños y niñas). La autora argumenta que, en un marco de recesión económica, la vulnerabilidad y el riesgo social en la infancia pivotan cada vez más en torno a cuestiones estructurales sobre la distribución de los medios de vida. Y apunta a la necesidad de trascender la visión clásica de la vulnerabilidad infantil como una cuestión exclusivamente relacionada con unas relaciones familiares disfuncionales y atribuible a la responsabilidad de las personas progenitoras.

González y Braña, a partir de su estudio de caso sobre un Plan Autonómico de lucha contra la pobreza y la exclusión social en Galicia, analizan críticamente como las políticas de intervención neoliberales no sólo reproducen, sino que en ocasiones agravan las problemáticas vitales (condiciones materiales, salud psico-social, etc.) de las personas sujeto/objeto de intervención. Asimismo, las autoras cuestionan el modelo individualista, culpabilizador y paternalista que domina las prácticas de gestión de la pobreza. En la misma línea, se pronuncian Sánchez y Gadea, en su estudio sobre las consecuencias socioeconómicas de la crisis económica en la Región de Murcia. Los autores apuntan además a la externalización de la asistencia social y la com-

España, de los que el 40 % tiene menos de 30 años, y solo el 16 % del total recibe algún tipo de ayuda por parte de las administraciones públicas, con mucha variación entre las distintas comunidades autónomas del país, ver https://www.efe.com/efe/america/sociedad/casi-4-3-millones-de-espanoles-viven-en-pobreza-severa- segun-un-informe/20000013-4298341

45 Diversos informes de la OIT estiman una caída del salario real en España del 25% entre 2007 y 2015 OXFAM, 2016).

plejización de los procesos burocráticos cada vez más sujetos a las nociones de activación y condicionalidad, como factores limitadores de la capacidad de los programas de protección social para, cuanto menos, paliar las situaciones de vulnerabilidad social y económica.

Una de las características principales de la reforma del Estado del Bienestar en España, es la subcontratación de servicios y el papel cada vez más importante del Tercer Sector en los dispositivos de gobernanza. Un gran número de oenegés cuentan con programas de asistencia social, financiados con fondos públicos, para cubrir a nuevas categorías de personas vulnerables tipificadas entre las excluidas por las formas previas de integración del Estado del Bienestar (inmigrantes, drogodependientes, sin techo) (Espadas, 2007)[46]. No obstante, se han producido recortes y se está constatado que, aunque se expande la cobertura y se llega a más personas necesitadas de ayudas sociales, se produce una pérdida de derechos sociales y un deterioro en la calidad de las ayudas sociales (Arqueros 2018). Los programas implementados por el Tercer Sector siguen las recomendaciones de las políticas de empleo de la UE e implícitamente están basados en la «activación», la versión europea del «workfare» estadounidense (Greer, 2016, Peck, 2001. En esencia, ambas versiones siguen la misma agenda cultural neoliberal fomentando el individualismo, la privatización de la responsabilidad y la independencia (Ezquerra, 2012). Por otra parte, estos conceptos «positivos» camuflan la reproducción de la desigualdad y se usan para justificar la reducción de la intervención estatal en lo que respecta a la asistencia social (Peck 2001). Las reformas del tipo workfare tratan de reducir el acceso de las personas necesitadas a prestaciones sociales al tiempo que se vinculan éstas a contraprestaciones laborales o al menos conducentes a la activación laboral (Collins y Mayer, 2010; Dickinson, 2016; Moreno-Márquez, 2008). El concepto de activación es clave dentro de la reforma de la asistencia social en la UE. Este consiste en convertir a ciudadanos pasivos y dependientes de prestaciones y ayudas sociales en ciudadanos independientes, emprendedores y buscadores activos de empleo.

46 Para un interesante estudio comparativo del caso italiano, ver Muehlebach (2012).

La investigación de Cano y Matos-Silveira sobre el proyecto de desarrollo comunitario «el Vallet, un barri responsable i solidari» (cofinanciado por el Fondo Social Europeo y la Consellería d´Igualtat i Polítiques Inclusives de la Generalitat Valenciana), muestra las posibilidades de los programas de inserción laboral basados en formas de intervención participativa y trabajo comunitario, a la vez que señala que la escasez de recursos para la implementación de estos programas limita seriamente sus posibilidades de aumentar la «empleabilidad» de las personas concretas con las que trabajan. Por otro lado, este estudio pone de relieve la importancia de la interseccionalidad (sexo-género, edad, alterización- racialización) en la configuración de experiencias diferenciadas (aunque conectadas) de exclusión y precariedad laboral y vital.

En esta última cuestión ahonda el texto de Franzé y Devillard, quienes abordan la articulación entre el régimen del *workfare*, sobre el acceso al trabajo y al que se supedita, a su vez, el acceso a otros derechos (permiso de residencia, reagrupación familiar, etc.) y las estrategias cotidianas de las personas migrantes para intentar proveerse de una vida digna, en un contexto de creciente pauperización e inseguridad estructurales. Las autoras analizan diversas estrategias contractuales y examinan como el acceso al trabajo y por extensión al propio reconocimiento jurídico y social se imbrica, por un lado, con el mantenimiento de vínculos para-oficiales y personalizados y, de otro, la reproducción de economías morales y regímenes de justificación variables que «tienden a resignificar (o enmascarar) la desigualdad, el abuso y las relaciones de dominación, en términos de una aparente reciprocidad».

3. Intervención social y gobernanza neoliberal: perspectivas etnográficas

En términos ideales la intervención social pretende resolver los problemas del sistema social y, a través de él, los problemas de los individuos que lo integran; aplicando estrategias y técnicas que dan como resultado inmediato el cambio social, y como resultado último el cambio individual.

Se interviene, por tanto, tras el diagnóstico de unas necesidades sociales a las que se da respuesta a través de la protección social organizada por el Estado de Bienestar Social, protección que es desarrollada mediante actuaciones de Intervención social por profesionales que intervienen desde la profesionalización en un marco institucionalizado, con equipamientos y recursos que facilitan prevenir; paliar; o modificar procesos de exclusión social o promover procesos de inclusión, inserción o integración social. Se trata, en definitiva, de asistir socialmente a determinados colectivos que se puedan encontrar en este continuum inclusión/exclusión social.

En España la asistencia social, un aspecto del Estado de bienestar, tiende a basarse en una evaluación de necesidades subordinada a unos límites estrictos en la disponibilidad de recursos. Estas evaluaciones son, en última instancia, de carácter moral y basadas en ideologías (implícitas) de «merecimiento»[47] de las ayudas, que a su vez se construyen en base a percepciones de reciprocidad.

En España se da un proceso de externalización a partir de la década de 1980, que ha conducido a la configuración de un sistema de gobernanza entre el Estado, el mercado y el tercer sector (Espadas 2007; González 2014). La implicación es que la asistencia privada, como la caridad, no está basada en derechos, sino en la evaluación de necesidades basada en recursos limitados. Por tanto, las demandas de tipo moral de los beneficiarios de los servicios (derechos, justicia social, redistribución, obligación) y las evaluaciones morales de los receptores por parte de los donantes pasan a primer plano. El concepto merecimiento constituye, por tanto, una clave para comprender las ideologías y los criterios que informan la reforma del Estado del Bienestar, que,

47 El término «merecimiento» es la traducción literal de «deservingness» en inglés, utilizado principalmente en la construcción social y regulación de la pobreza en el mundo anglosajón (Katz, 2013). En España no se usa ni en los medios de comunicación, ni en el discurso político, ni en las ciencias sociales, a menos que sea para traducir «deservingness». El Tercer Sector en España usa el término «vulnerable» para referirse a los pobres que podrían ser considerados como «merecedores», aunque ni es un término equivalente, ni en apariencia comparte la ideología del «merecimiento», generalmente, en las acciones de intervención se demuestra que existen ideas implícitas de «merecimiento» (Arqueros, 2018).

a su vez, guarda relación con la regulación del mercado laboral y la economía en general.

La ideología hegemónica respecto al concepto de *deservingness*, en la actualidad, representa una evaluación moral empleada para clasificar a los pobres de acuerdo a la noción de mérito Katz (2013). No es éste el único significado de *deservingness*, pero si el que representa mejor la ideología que justifica el recorte del Estado del Bienestar, y en sus casos más extremos su eliminación (Peck 2001). Los orígenes del término y su relación con la regulación de la pobreza son antiguos. En el siglo XII ya se discutía en Europa occidental si la elegibilidad de los pobres para recibir limosna debía basarse, dados recursos insuficientes: en el grado necesidad o en criterios de tipo moral como ser «buen cristiano» y no ejercer ocupaciones inmorales como la prostitución (Tierney 1959). La idea, aparentemente moderna, de que los pobres deben ser ayudados sólo si no pueden encontrar un empleo remunerado, debido a causas mayores, se remonta a aquellos debates.

Leo Howe (1990: 17) escribe, «the distinction between the deserving and the undeserving depends on the ideological verity that work is the source of all rewards». Morell (2002: 252), por su lado, también nota el mismo «cambio en la mentalidad dominante de la época» y añade que la pobreza pasa de tener connotaciones sagradas a criminalizarse. Esto, sin embargo, sólo constituye un proceso. En España ese cambio en la «mentalidad dominante» no se llega a producir con claridad (Maza 1987). Aquí la distinción clásica fue entre los pobres vergonzantes (que tratan de ocultar su condición), de solemnidad (oficialmente reconocidos como pobres) y marginales (vagos y prostitutas). Para el último grupo, incluso, se reservan medidas correctoras (Maza 1987: 45-49). Las medidas represivas contra los «pobres marginales», no dignos de recibir ayuda, se destinan a prohibir la mendicidad y forzarlos a trabajar, pero son medidas que no funcionarán porque la pobreza no cesa de crecer y la economía no puede absorber a la población excedente (Maza 1987: 49-50).

El merecimiento es el eje vertebrador sobre el que pivota la segunda parte del simposio cuyas preguntas clave incluyen: ¿qué pasa cuando se considera que el beneficiario de programas de asistencia no ha contribuido con impuestos o con su trabajo, al menos no lo sufici-

ente? ¿cómo se devuelve ese «don? Políticas y programas sociales de ese tipo aparentemente «*appear to violate deeply held reciprocity norms*» (Fong *et al* 2005: 297), de manera que cuando entran en juego juicios de merecimiento se desplazan los clivajes de clase social o izquierda/derecha como demuestran aproximaciones experimentales (Guijarro, 2015). Arqueros en su trabajo plantea que la conceptualización hegemónica de reciprocidad sirve para incentivar la integración social a través del trabajo, pero también permite camuflar la reproducción de una fuerza de trabajo precaria. La noción de reciprocidad también constituye el criterio más relevante para las evaluaciones morales sobre el merecimiento (de las ayudas).

¿Quién debe ocuparse de los grupos excluidos? Un estado neoliberal idealmente, en nombre de la eficiencia, delega sus funciones básicas, como los servicios sociales, a empresas privadas y ONG, afirmando que las ONG tienen conocimiento local y un acceso más fácil a las personas beneficiarias. El concepto de ONGización se refiere al proceso a través del cual las organizaciones de la sociedad civil se profesionalizan para realizar intervenciones técnicas, desmovilizando a sus miembros y despolitizando su propia acción. Este planteamiento deja fuera a los jóvenes en la transición de la escuela al mercado laboral, así lo pone de manifiesto el trabajo de Beremenyi que examina cómo dar forma a las oportunidades de los romaníes en el mercado laboral y sus percepciones. Para Majuelos el ejercicio de la prostitución constituye el abandono de la intervención social en positivo; en esta parcela del mercado laboral se ha demostrado que las instituciones del Estado, así como otros grupos de presión que operan en la esfera ideológica y simbólica, pretenden mantener las condiciones de reproducción de este colectivo como grupo subordinado, desconsiderándolo como sujeto político, y condenándolo a mero objeto de políticas sociales de control del pánico moral.

¿Qué se puede concluir tras una etnografía en un Centro de Servicios Sociales Comunitarios? Anta y Martínez resumen el escenario en esta expresión, que está incluida en el simposio: «al ver el trabajo social en funcionamiento podemos atender al contenido, la práctica y las discursividades, podemos confrontar los relatos en tiempo real y observar la operatividad de la vida social bajo el prisma de los intereses,

estrategias y saberes de unos profesionales de la gestión social. Es decir, acudimos a un espacio privilegiado de la vida social, donde se cuece el caldo que los elementos políticos pretenden para los ciudadanos. Pero también un espacio acotado espacial y temporalmente que nos permite observar la realidad y sus significados, los símbolos, la crítica y los relatos de manera más o menos controlada y constante. Pero también porque es un espacio clave de la vida social en el mundo actual, donde se crean, y se destruyen, las formas materiales de lo que creemos la sociedad es, sus derechos, deberes y las relaciones entre el bienestar y la prosperidad, entre la justicia, la igualdad y la libertad.

Por último, en este bloque de presentaciones Grau y Lorite caminan hacía una reflexión muy reveladora sobre la apuesta por sensibilizar (y hacer visibles algunos grupos vulnerables) ante distintas manifestaciones del problema y a la captación de fondos destinados a iniciativas concretas de actuación el diseño de campañas publicitarias que usan los medios de comunicación (particularmente la televisión y las plataformas digitales) como arteria comunicativa. Se trata de analizar las estrategias comunicativas y persuasivas en la elaboración de dichas campañas, específicamente en lo tocante a pobreza y vulnerabilidad, prestando especial atención a los supuestos ideológicos subyacentes y a las formas de representar a los sujetos vulnerados. Y para hacerlo usan una estrategia de análisis multimodal que no se limita al examen del repertorio audiovisual, sino que incorpora el trabajo sobre la vertiente productiva de la mano de profesionales del ámbito mediático y publicitario.

4. Economías morales populares del estado del bienestar: continuidades, redefiniciones y tensiones

La perspectiva de la economía moral en antropología lleva décadas investigando, más allá de los límites entre la antropología económica y la antropología político-jurídica, la imbricación entre las relaciones de desigualdad y poder, los marcos normativos y de valor y las configuraciones de responsabilidad, compromiso y obligación sociohistóricas

(E.P Thompson (1971 y 1995 [1993]); Scott (1976). Para desarrollos recientes, ver Booth, 1994; Hann y Hart, 2011; Narotzky, 2013 y Sarkis, 2015). Originariamente el concepto de economía moral sirvió, en los trabajos de E.P. Thompson sobre la Inglaterra del siglo XVIII y J.Scott en el sud-este asiático de los años sesenta- setenta, la vivencia conflictiva del proceso de mercantilización por parte de las clases subalternas.

Analizando estas experiencias en términos de un conflicto no sólo material, sino también valorativo, normativo y político vivido respecto a los órdenes socioeconómicos y modelos estatales buenos y legítimos. Este sentido, como plantea Narotzky (2013: 12): «el concepto analítico de economía moral no puede separarse de su emergencia concreta como expresión de un choque entre fuerzas materiales y significados culturales que pugnan por la hegemonía en una coyuntura histórica particular de acumulación primitiva».

Las ponencias agrupadas en la última mesa de nuestro simposio abordan, desde diferentes perspectivas, las economías morales populares que emergen en el contexto actual de restructuración de las relaciones capital/trabajo y recomposición del estado (del bienestar). De esta manera, alumbran un complejo terreno más allá de la discusión sobre la transición entre las formas de gobernanza, intervención social y ciudadanía socialdemócrata y neoliberales (Bourdieu y Waquant, 2001; Freeman, 2014; Rose, 1992). Las investigaciones de Ramírez-Melgarejo, Aramburu y González visibilizan la centralidad del trabajo en las economías morales de las clases trabajadoras. En la periferia urbana de Barcelona (Aramburu), la sociedad agraria de la Vega Alta del Segura (Ramírez-Melgarejo) o entre las organizaciones y agrupaciones de trabajadores locales, nacionales e internacionales (González), el trabajo (como actividad humana relacional sobre la que se sustenta la vida) es definido como fuente de valor social, derechos sobre los medios de vida y reconocimiento (en el terreno de los derechos, los afectos y cuidados y el vínculo social)[48]. Como plantea González, la defensa de un «trabajo decente» por parte de las organizaciones de personas

48 Retomamos aquí la teoría del reconocimiento de Axel Honneth (2006) abordada por Ramírez-Melgarejo en su estudio sobre Economías morales populares y crisis de reconocimiento social en la Vega Alta del Segura.

trabajadoras colisiona con la noción de «trabajo», como sinónimo de actividad integrada en los circuitos mercantiles o estatales de acumulación de capital (la definición hegemónica de empleo), que barajan los actores públicos y privados promotores del régimen del workfare. Estas definiciones contra-hegemónicas sitúan en el centro a las personas y consideran el trabajo como «un derecho fundamental para la dignidad de la vida humana».

En la Vega Alta murciana, el resquebrajamiento actual de un orden moral histórico de regulación de las relaciones laborales y las tensiones entre clases (materializado en la formalización legal del contrato fijo-discontinuo), está causando heridas morales entre las clases trabajadoras agrarias locales que, en palabras de Ramírez-Melgarejo «viven como amenaza todo aquello que pueda romper el débil consenso social que sostiene su precario equilibrio vital». Las consecuencias de estas heridas en la construcción de formas de agencia política colectivas, así como el contenido y la dirección de estas agencias, nos parece un punto interesante para la discusión colectiva y comparativa.

El estudio de Aramburu sobre los modelos subalternos de ciudadanía y las moralidades económicas entre las personas trabajadoras de la periferia barcelonesa apunta que, en un contexto de des-democratización de las relaciones laborales y de devaluación de las condiciones de vida de las personas trabajadoras, se imponen formas horizontales de lucha interna dentro de la clase desposeída. En su contexto de campo, Aramburu analiza como la clase trabajadora (nativa) impugna el sistema de redistribución de la riqueza y trabajo emergente, recreando los límites de su comunidad moral (en tanto que yo- nosotros-nacionales, productivo y propietario-contribuyente) y replegándose en torno a éstos. A la vez que ésta construye sus reivindicaciones de justicia y reconocimiento laboral, jurídico, y moral, por oposición a la inmoralidad (y por tanto no merecimiento) de otras comunidades imaginadas (inmigrantes, okupas y sureños); desplazándose así los marcos explicativos y agencias políticas en términos de clase.

5. Conclusión

El paso del «*Welfare* al *Workfare*» en todo el occidente capitalista es una temática «merecedora» de gran atención en las investigaciones sobre economía moral de la última década.

Hemos asistido a una reforma del Estado de bienestar centrada en dos variables: la transformación de las relaciones de poder, trabajo y riqueza (economía política) y la redefinición de los marcos explicativos, morales, y políticos desde los que estas relaciones se describen, juzgan y prescriben (economías morales). La imbricación de estas dos esferas analíticas ha conformado el objeto de estudio de este simposio.

Como vemos, al desmantelamiento de los servicios públicos universales, le sigue la adopción de políticas asistencialistas cada vez más restrictivas, y de programas de empleo basados en la formación e incentivación para el empleo de los grupos vulnerables. Estos programas acaban reusando una fuerza de trabajo precaria, castigada por la última recesión, que se adapta a la nueva economía al reeducar a individuos en las rutinas, hábitos y cualificaciones demandadas por el mercado de trabajo.

Como no puede ser de otro modo, esto supone el nacimiento de nuevos sujetos de intervención ya no categorizados como pobres o desfavorecidos, sino como individuos o grupos vulnerables. Ser vulnerable en este contexto denota tanto riesgo como causa de pobreza, y se considera el factor determinante en la duración de una crisis económica.

Estos grupos vulnerables deben ganarse «el mérito» para ser atendidos, y este se obtiene tras la valoración que de los beneficiarios de los programas de asistencia hacen voluntarios y técnicos de las organizaciones del Tercer Sector; en juicios morales que premian las percepciones de relaciones de reciprocidad entre las instituciones y los usuarios (Arqueros, 2018). El «no merecimiento» («*undeservingness*») tiende a construirse como «reciprocidad negativa»: el intento de conseguir algo a cambio de nada con impunidad (Sahlins, 1972: 195).

Las trece presentaciones de este simposio analizan en tres grandes ejes las consecuencias de este desmantelamiento del Estado de Bienestar, de cómo afecta a diversos grupos que están en un peligroso

abismo de exclusión y que, al final, se les responsabiliza de su situación. En un occidente, donde la desigualdad estructura se enmascara con una ideología hegemónica credencialista y meritocrático son «ellas» (esas mismas personas) las responsables de su fracaso. La crisis económica de 2008 aún tiene enormes lagunas por resolver, la pandemia por COVID- 19 trae nuevas situaciones que será necesario integrar en el futuro inmediato.

Bibliografía

Altreiter, C. y Leibetseder, B. (2015). «Constructing Inequality: Deserving and Undeserving Clients in Austrian Social Assistance Offices», *Journal of Social Policy*, 44 (1), pp. 127–45.

Arqueros, F. (2018). «Vulnerabilidad Social y Mercado de Trabajo En España: Etnografía Del Programa de Empleo de Una Organización de La Sociedad Civil». *Batey. Revista Cubana de Antropología Sociocultural*, 11 (2)

Baro, M. y T.F. Deubel. (2006). «Persistent Hunger: Perspectives on Vulnerability, Famine, and Food Security in Sub-Saharan Africa.» *Annual Review of Anthropology*, 35, pp. 521– 538.

Booth, W.J. (1994). «On the Idea of the Moral Economy», *The American Political Science Review*, 88 (3), pp.653-667.

Bourdieu, P and Wacquant, L. (2001). «NewLiberalSpeak: Notes on the new planetary vulgate», *Radical Philosophy*, 105.

Collins, J., y Mayer, V. (2010). *Both Hands Tied: Welfare Reform and the Race to the Bottom in the Low-Wage Labor Market*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Dickinson, M. (2016). «Working for food stamps: Economic citizenship and the post- Fordist welfare state in New York City», *American Ethnologist*, 43(2): 270–281.

Espadas, M. Á. (2007). «Tercer Sector y Reestructuración Del Bienestar: Aspectos Cuantitativos de La Gestión de Servicios Sociales en Andalucía», *Documentación Social*, 146, pp. 155–76.

Ezquerra, S. (2012). «Acumulación por desposesión, Género y Crisis en el Estado Español», *Revista de Economía Crítica*, 14, pp.124-147.

Fong, C., Bowles, S., Gintis, H. (2005). Reciprocity and the Welfare State. En H. Gintis,

S. Bowles, R. Boyd, F. Fehr (eds.) *Moral Sentiments and Material Interests: The Foundations of Cooperation in Economic Life* (pp. 277-302). Cambridge: MIT Press.

Freeman, C. (2014). *Entrepreneurial selves. Neoliberal Respectability and the Making of the Middle-Class*, Duke University Press.

Garland, D. (2016). *The Welfare State: A Very Short Introduction*. Oxford University Press.

González, J. (2008). «Estado de Bienestar y Desigualdad». En Juan Jesús González and Miguel Requena (ed.) *Tres Décadas de Cambio Social En España*. Segunda edición (pp.

173–204): Alianza Editorial.

Greer, I. (2016). «Welfare reform, precarity and the re-commodification of labour». *Work, Employment and Society*, 30(1): 162–173.

Guijarro, X. (2015). *Las heurísticas de merecimiento a prueba. La percepción de merecimiento como variable explicativa de las actitudes hacia la condicionalidad de la política social* (PhD dissertation) http://hdl.handle.net/10803/326461

Hadjimichallis, C. y Hudson, R. (2014). «Contemporary Crisis across Europe and the Crisis of Regional Development Theories», *Regional Studies*, 48 (1), pp. 208-218.

Hann, C. y Hart, K. (2011). *Economic Anthropology. History, Ethnography, Critique*, Cambridge: Polity Press.

Howe, L. (1990). *Being Unemployed in Northern Ireland: An Ethnographic Study*. Cambridge University Press.

IRFC, (2019). «What is vulnerability?» en https://www.ifrc.org/en/what-we-do/disaster- management/about-disasters/what-is-a-disaster/what-is-vulnerability/(consultado 01/04/2019).

Jones, M. y Lowe, R. (eds). (2003). *From Beveridge to Blair: The First Fifty Years of Britain's Welfare State 1948-1998*. Manchester: Manchester University Press.

Katz, M. (2013). *The Undeserving Poor: America's Enduring Confrontation with Poverty*.

Second Edition. Oxford University Press.

Levy, J. (2010). 'Welfare Retrenchment', en F.G. Castles, Stephan Leibfried, Jane Lewis, Herbert Obinger y Christopher Pierson (ed.), *The Oxford Handbook of the Welfare State*,, 552–68. Oxford: Oxford University Pres.

Maza, E. (1987). *Pobreza y asistencia social en España: siglos XVI al XX*. Universidad de Valladolid.

Moreno-Márquez, G. (2008). «La reformulación del Estado del bienestar: el workfare, las políticas activas de empleo y las rentas mínimas», *Zerbitzuan,* (43), 143–154.

Muehlebach, A. K. (2012). *The Moral Neoliberal: Welfare and Citizenship in Italy, Chicago Studies in Practices of Meaning*. Chicago, IL: University of Chicago Press

Narotzky, S. (2013). *Economías cotidianas, economías sociales, economías sostenibles*, Barcelona: Icaria.

Peck, J. (2001). *Workfare States*. Guilford Publications.

Pérez Orozco, A. (2012). «Crisis multidimensional y sostenibilidad de la vida», *Investigaciones Feministas*, 1, pp.29-53.

Rose, N. (1992). «Goberning the Enterprising Self», en Hellas, P. and Morris, P. *The Values of the Enterprise Culture: The Moral Debate*, London: Routledge.

Sarkis, D. (2018). «'Muerta a trabajar': Consideraciones feministas sobre la crisis (de la reproducción social) en Vélez-Málaga (España)», *Revista Andaluza de Antropología*, 14, pp. 89-107.

Sarkis, D. (2015). *Trabajar con el corazón: Trabajo, Capital y economías morales en la Agricultura Siria*. PhD diss. University of Barcelona. https://tdx.cat/browse?value=Sarkis(Fern%C3%A1ndez%2C(Diana&type=author.

Sarkis, D. y Amarinakis, S. (2020). «Austerity from below: Class, temporality and scale in grassroots analysis of Crisis», en Narotzky, S. (ed.) *Grassroots Economies: Living with Austerity in Southern Europe*, Pluto Press: London.

Scott, J. (1977) *The Moral Economy of the Peasant*, New Heaven, Yale University Press.

Tierney, B. (1959). «The Decretists and the «Deserving Poor.»» *Comparative Studies in Society and History*, 1(4): 360–373.

Thompson, E.P. (1995) [1991], «La economía moral revisada», en *Costumbres en Común*, Barcelona: Crítica.

Thompson, E.P. (1971). «The moral economy of the English Crowd in the Eighteenth Century», *Past and Present*, 50, pp. 76-136.

Valenzuela-Garcia, H., M.J. Lubbers y J. Gordon Rice (2019), «Charities under Austerity: Ethnographies of Poverty and Marginality in Western Non-Profit and Charity Associations», *Journal of Organizational Ethnography*, 8 (1), pp. 2–10.

ETNOGRAFÍA DE LA VULNERABILIDAD EN EL ÁMBITO DE LA INSERCIÓN SOCIOLABORAL. EL CASO DEL BARRIO DEL «VALLET», VALENCIA

Yolanda Cano Cabrera. Florida Universitària, ycano@florida-uni.es

Rosana Matos-Silveira. SEPISE - Grupo de Investigación en Trabajo Social /Universidad de Granada, rosanadm@ugr.es

1. Introducción

El Ajuntament de Puçol motivado por los Servicios Sociales municipales ha decidido poner en marcha un proyecto de desarrollo comunitario, en el que los vecinos y vecinas del barrio sean protagonistas de sus necesidades e inquietudes. Para ello, ha contado con la colaboración de la Universistat de València en la realización de un estudio que recoge todas estas valoraciones y que pretende motivar al vecindario a participar en las acciones que se emprendan. El estudio se ha realizado, a través de encuestas a las personas mayores de 16 años que residen en el barrio del «Vallet», en el año 2016. Esta población asciende a 2071 personas, de ellas, un 52 % son hombres y 48 % son mujeres. Entre esta población se escogió una muestra de 278 personas, de las cuales 196 nacieron en España, la mayoría en la provincia de València y 57 en el extranjero. Entre ellas, hay 19 personas de Marruecos, 10 de Rumanía, 5 de Argelia, 4 de Colombia, 1 de Molvavía, 1 de Brasil, 1 de Ecuador, 1 de Uruguay, 1 de Alemania, 1 de República Checa, 1 de Honduras, 1 de Costa Rica, 1 de Ucrania y 1 de Portugal, por lo que se puede destacar el carácter multicultural del barrio (Mora y Hernández, 2017).

Según la EPA (2019) la tasa de desempleo del municipio de Puçol se sitúa en el 11.30 %, por debajo de la tasa de desempleo estatal (13.7%) y de la media de la Comunitat Valenciana (13.9%), sin embargo, tal y como hemos visto en el informe citado anteriormente, la tasa de desempleo del «Vallet» asciende al 23 %, aunque este último dato corresponde a 2017, y según observaciones realizadas durante el trabajo de campo, la mayoría de las personas que acuden al servicio ofrecido por el proyecto «Vallet, barrio responsable y solidario» obtienen ingresos en el trabajo informal. Actualmente, durante la actual crisis provocada por la pandemia, la tasa de paro del municipio, en el mes de septiembre del 2020, ha aumentado al 13.38 %.

La Comunitat Valenciana se beneficia de los Fondos Estructurales de la Unión Europea desde el año 1988. El objetivo de estos fondos europeos es la reducción de las desigualdades entre las diferentes regiones comunitarias, especialmente de las más desfavorecidas. Todo ello se regula en la «ORDEN 10/2017, de 29 de noviembre, de la Vicepresidència i Conselleria d´Igualtad y Polítiques Inclusives, por la que se establecen las bases reguladoras para la concesión de subvenciones dirigidas al desarrollo de itinerarios integrados para la inserción sociolaboral de personas en situación o riesgo de exclusión social», cuyo objetivo es mejorar la empleabilidad de los colectivos vulnerables.

El Ajuntament de Puçol se beneficia de esta subvención desde el año 2017, ya que cumple con los criterios necesarios para percibirlo. Estos son algunos de los aspectos que se han tenido en cuenta, a la hora de conceder la subvención: hay presencia de colectivos en exclusión social o riesgo en su ámbito territorial, hay un alto índice de desempleo, cuenta con indicadores de Servicios Sociales y ha elaborado un Plan de Inclusión Social con criterios innovadores. En las anteriores ediciones, la duración del proyecto fue de 9 meses, en el año 2017 y de 4 meses, en el año 2018, es decir, se ha reducido sustancialmente el marco temporal de actuación en el barrio.

Este informe refleja el trabajo de campo realizado entre los meses de septiembre a diciembre de 2019, en la oficina que fue habilitada por el Ajuntament de Puçol, en su municipio, perteneciente a la provincia de València con la finalidad de cumplir con los objetivos del programa el «Vallet, un barri responsable i solidari».

El trabajo realizado en el programa de inserción sociolaboral incluía el trabajo asalariado como técnica de prospección laboral y el trabajo de observación participante en mi condición de antropóloga.

Durante todo el proceso, se recogieron datos etnográficos. Se realizaron entrevistas en profundidad a las personas participantes en los itinerarios de inserción sociolaboral, también se recogieron datos en las observaciones de los talleres formativos y conversaciones con el personal técnico del proyecto (psicóloga, orientadora laboral, trabajadora social, profesor de oficios, profesor de apoyo, monitora de actividades e integradora social), empresarios/as contactados, personal de bienestar social y personal de la Agencia de Desarrollo Local que se produjeron durante la jornada laboral.

Se realizaron aproximadamente 120 entrevistas en profundidad, 40 de ellas a personas inmigrantes.

El personal técnico del proyecto, así como diez personas participantes del itinerario de inserción sociolaboral que representaban a la población general fueron las personas informantes clave. En todo momento se ha mantenido el anonimato de las mismas para proteger su intimidad.

Otra parte importante de los datos obtenidos corresponde a un trabajo realizado por la Universitat de València, «Encuesta sobre la calidad de vida y la convivencia en el Barrio del Vallet (Puçol)» (Mora y Hernández, 2017), a los datos estadísticos de empleo proporcionados por la EPA (2019) y datos procedentes de las memorias de las anteriores ediciones del proyecto.

Además de ello, se ha entrevistado al personal del proyecto en curso, es decir, noviembre del 2020, dada las características de la crisis actual provocada por la pandemia de la COVID-19 y que ha afectado especialmente a las personas vulnerables objeto de estudio.

2. El perfil de las personas en situación de vulnerabilidad

La zona de vulnerabilidad se caracteriza por la relación existente entre la precariedad laboral y la fragilidad de los vínculos sociales. Las estrategias de intervención en esta zona deberían ir dirigidas hacía la precarización laboral y la «fragilidad de los pilares de sociabilidad» (Castel, 1995:2):

> La crisis o replanteamiento del Estado de Bienestar y los efectos de la globalización económica han ido conduciendo a la desprotección de capas sociales cada vez más amplias». A todo ello, hemos de sumar el aumento de la precariedad laboral y el difícil acceso a la vivienda, cuestiones que influyen en el aumento de la población en situación de vulnerabilidad (Subirats *et al*., 2016: 12).

La población beneficiaria directa del proyecto ha ascendido a 193 personas (72 hombres y 121 mujeres), aunque el proyecto ha estado abierto a la población de Puçol en general, es decir, 19. 455 personas.

El perfil de la población correspondía en su mayoría con la población con dificultades de difícil inserción laboral, es decir, personas jóvenes, mujeres, mayores de 45 años, parados de larga duración, personas con discapacidad y personas inmigrantes.

2.1. Jóvenes menores de 25 años

En referencia a las personas jóvenes menores de 25 años beneficiarias del programa de inserción sociolaboral para personas en situación de vulnerabilidad, la mayoría ha abandonado los estudios de secundaria y no tiene experiencia profesional, además, la mayoría de miembros de su familia están en desempleo por lo que sus posibilidades de encontrar empleo se reducen por estrecharse las redes sociales que vinculan a las personas con el empleo.

Además de estas circunstancias, hay otros agravantes a tener en cuenta que aumentan la vulnerabilidad de las personas jóvenes, como el hecho de ser inmigrante, tener diversidad funcional, encontrarse cumpliendo medidas de reinserción social y/o trabajos comunitarios o vivir en entornos familiares conflictivos.

Respecto a los itinerarios individualizados para este grupo de personas, se llevaron a cabo 15 itinerarios (8 hombres y 7 mujeres) entre los meses de septiembre a diciembre del 2020.

2.2. Mujeres

La mayoría de mujeres participantes de los servicios de inserción sociolaboral no han finalizado sus estudios y no tienen la Educación Secundaria, aunque muchas de ellas tienen experiencia laboral.

El mayor rango de edad corresponde a mujeres entre 25 a 54 años (90 mujeres), mayores de 54 años (11 mujeres) y menores de 25 años (20 mujeres). Las dificultades de inserción de este colectivo se incrementan cuando se añade el hecho de tener una discapacidad o ser migrante, especialmente en lo que se refiere a las mujeres magrebíes que tienen más dificultades para entrar en el mercado laboral por la dificultad añadida del idioma y de los prejuicios raciales respecto a la cultura árabe.

Algunas de ellas, han dejaron sus empleos para dedicarse al cuidado de sus hijos durante sus primeros años de vida o porque tenían que cuidar a personas mayores.

Al igual que ocurre con las personas jóvenes, hay situaciones que colocan a las mujeres en riesgo de exclusión social, como el hecho de ser inmigrante, tener diversidad funcional, ser desempleada de larga duración, estar cumpliendo medidas de reinserción social y/o trabajos comunitarios o ser víctima de violencia machista.

El porcentaje de mujeres beneficiarias del proyecto es de 121 mujeres, un 58% frente a un 41% respecto a los hombres. Este dato coincide con la mayor tasa de desempleo en mujeres que en hombres.

2.3. Mayores de 45 años

Este es uno de los colectivos con mayores dificultades de inserción laboral, sobre todo si el desempleo es de larga duración, es decir, se está en situación de desempleo más de un año.

Respecto a las personas beneficiarias del proyecto, las personas pertenecientes a este grupo suman un total de 87 personas (58 mujeres y 29 hombres).

Al igual que ocurre en otros grupos, la situación de las personas mayores de 45 años se agrava, si se es persona inmigrante o con diversidad funcional.

Además, hay que sumar otra dificultad a este grupo de edad; el cuidado de los padres y madres mayores y que conlleva mayores dificultades por la reducción de la disponibilidad horaria.

2.4. Población Inmigrante

Respecto a las personas inmigrantes, había varios usuarios/as en los itinerarios de inserción sociolaboral y en los talleres de formación, aproximadamente, el veinte por cien de las personas se corresponden con las siguientes nacionalidades: Marruecos, Venezuela, Rumanía, Argentina, Honduras y Colombia, aunque en el programa no se recogían acciones específicas para las personas inmigrantes y no se contabiliza a la población. No obstante, se realizaron «Talleres de Acogida», necesarios para poder solicitar el permiso de residencia y trabajo, y también se contaba con un profesor de apoyo que podía colaborar con las dificultades respecto al idioma. Además de ello, debido a la formación y experiencia del personal técnico y del personal de Bienestar Social, se tenían en cuenta las características personales, sociales y culturales de las personas inmigrantes y se trabaja de forma transversal la convivencia pluricultural.

Esta población está siendo especialmente vulnerable durante la pandemia, especialmente los grupos de población que se encuentran en España en situación irregular, ya que además de contar con menos redes familiares y sociales, tampoco pueden acceder a prestaciones debido a su situación administrativa.

3. Reflexión teórica

3.1.-Paradigma Emancipatorio-crítico e itinerarios sociolaborales

En las sociedades capitalistas contemporáneas el trabajo en su vertiente profesional juega un papel clave en la socialización y en la denominada «integración» de las personas. Por consiguiente procesos de inserción sociolaboral juegan un papel significativo en la búsqueda de estabilidad, a través de la obtención de recursos económicos dentro de un marco legislativo que regula el funcionamiento de la sociedad, y en la relación entre el nivel de formación, la cualificación profesional y el empleo (García-Montero, 2016).

En las últimas décadas, se ha producido una tendencia a estructurar la formación, sobre todo la socio-profesional, en base a competencias y éstas se sitúan en el nivel más alto de prioridad para los empleadores; potenciarlas en contextos vulnerables implica necesariamente el desarrollo de una formación específica (Villardón-Gallego, Elexpuru y García-Montero, 2017) que tenga en cuenta las notables carencias vitales existentes en colectivos que vivencian situaciones de riesgo y de exclusión social a la hora de acceder al mercado laboral.

Frente a las exigencias sociales de «normalidad», la clase trabajadora expuesta a la precariedad en el mundo del trabajo se encuentra cada día más alejada a alcanzar esta «estabilidad» más aún cuando la desigual relación capital-trabajo pone de manifiesto su clara desventaja social hacia una supuesta «integración social», entendida aquí como un fenómeno cuestionable, complejo, multidimensional, en constante construcción y re-construcción, desde dónde se entrelazan las estructuras sociales con las dinámicas históricas y vitales de las personas.

Según Torregrosa (2002), la economía capitalista de mercado encontró su principal fuente de plusvalía en la gestión y explotación del trabajo humano. La subordinación del trabajador/a su condición de asalariado la hacía centrarse en el mundo del trabajo para descubrir ahí las posibilidades de mejorar sus condiciones. No obstante, ahora hay una ofensiva cultural:

> [...] para hacer ver que el concepto «trabajo fijo con derechos y buenos salarios» es un privilegio de unas minorías y que lo mejor es que prolifere el «trabajo flexible sin derechos con salarios bajos» para que se pueda extender la sociedad salarial y el modelo de «pleno empleo de la «nueva economía». Se basa en la coartada que supone pasar del «empleo para toda la vida» a la «empleabilidad para toda la vida». Donde los poderes públicos y empresariales se inhiben de una problemática que queda circunscrita a la «posibilidad «de pacto entre el demandante de empleo con el empleador. Pretendiendo ignorar la desigualdad y la diferencia que se establece entre ambas partes (p.51).

En este contexto de explotación capitalista Barattini (2009) propone fomentar la potencialidad política del trabajador precario, rescatando su papel como un nuevo actor social, dando paso hacia formas de organización más avanzadas que articulen nuevas y viejas formas de lucha con métodos tradicionales de la clase: huelga, movilizaciones, asambleas, etc.

Desde el ámbito de la inserción sociolaboral nos interesa la perspectiva emancipatoria crítica marxista de enfrentamiento a esta coyuntura. En esta línea De Souza y Gurgel (2016) defienden un modelo de gestión democrática capaz de alcanzar la emancipación política y la emancipación humana:

> [...] la finalidad de la gestión democrática debe ser transformar las condiciones de vida de las clases subalternas, profundizando y universalizando derechos civiles, políticos y sociales, buscando contribuir con la superación del orden del capital; una finalidad que se dirige a una intervención inmediata con vistas a la expansión de la emancipación política en la perspectiva de contribuir con la lucha por la construcción de la emancipación humana (p.73).

Desde nuestro punto de vista lo que propone Torregrosa (2002:65-69) sobre la gestión de itinerarios de intermediación laboral coinciden con esta percepción crítica al señalar la importancia de ir más allá de los meros procesos instrumentales formativos y de esta forma:

- optimizar los recursos locales y redes comunitarias existentes en el territorio desde un principio de igualdad de oportunidades.
- fomentar la participación colectiva en la toma de decisiones, democratizando la información sobre los derechos ciudadanos.

- reinventar permanentemente el quehacer para que la praxis de inserción social esté presidida «por los principios de calidad y ética profesional «como antídotos de los procesos de burocratización y banalización tan comunes».
- combatir la quiebra de la condición de la ciudadanía recuperando las relaciones colectivas de solidaridad.
- realizar el cruce «fertilizante» que supone el «viejo eje dialéctico» entre experiencia-reflexión-acción, en base a la capacidad de escucha y trabajo cooperativo.
- superar la fatalidad, el asistencialismo y pasividad burocrática «que el sistema requiere para hacer tolerable tanta desigualdad y marginación».
- defender desde la «Pedagogía de la Alternancia», «menos currículum y más Vitae».
- potenciar la recuperación del proceso de autonomía y protagonismo de las clases subalternas, favoreciendo la toma de conciencia, la organización y el poder y así evitar el aislamiento y el individualismo fatalista.
- fomentar una perspectiva global e integradora de la inserción social y profesional con enfoque de género.
- dar sentido transformador con valores éticos y culturales a las acciones de inserción vinculadas con las realidades del entorno económico y comunitario, así como con las necesidades reales del mercado de trabajo.
- presionar para que las empresas integren en su lógica el sentido de la responsabilidad social y ética.
- superar el paternalismo y estigma social ante colectivos y personas con mayores dificultades económicas, educativas y sociales.
- promocionar proyectos integrales desde estructuras y servicios sólidos y solventes.
- garantizar que los programas de inserción respondan a criterios de planificación, coordinación y sean fruto del diálogo social y consenso entre todos los agentes involucrados del territorio, incluyendo el tercer sector.

- defender estrategias de inserción participativas versus las estrategias asistenciales y reparadoras.
- aplicar de forma continuada un enfoque interdisciplinar y multiprofesional.

Esta forma de ir más allá de los meros procesos instrumentales en la gestión y aplicación de itinerarios de inserción conlleva necesariamente y tal como nos señala De Souza y Gurgel (2018) la importancia de saber articular la dimensión ético-política (finalidad de) con la dimensión técnica (utilización racional de recursos) teniendo en cuenta la dinámica contradictoria de las relaciones sociales presentes en la sociedad capitalista neoliberal.

4. Resultados y discusión

4.1.- Los itinerarios sociolaborales y lo sujetos empleables

El programa de «El Vallet. Itinerarios integrados de inserción sociolaboral» tiene como objetivo combatir las situaciones de pobreza y/o riesgo de exclusión social, a través de actuaciones que se articulen mediante la integración de recursos y servicios especializados que permitan atender la dificultad en el acceso al empleo y la mejora de la empleabilidad de las personas en riesgo de exclusión social.

Un itinerario sociolaboral «tiene como finalidad poner en marcha mecanismos para que las personas con mayores dificultades de acceso al empleo desarrollen competencias personales, sociales, formativas y laborales que les permitan situarse en mejores condiciones para acceder y mantener un empleo» (Ercova, 2008: 9).

Como es el caso de las personas jóvenes, cuya intervención ha consistido en un itinerario formativo para mejorar la empleabilidad y potenciar la autonomía en tareas sencillas de mantenimiento, revestimiento de pintura y pequeñas reparaciones de albañilería, además de fomentar las actitudes laborales como: la puntualidad, el cumplimiento de un horario laboral, el respeto entre compañeros/as y un superior, las abstinencia en el consumo de cannabis y habilidades sociales. Este itinerario formativo era complementado con el apoyo de la técnica de

empleo, una trabajadora social, una psicóloga/coaching y un profesor de apoyo que impartía materias de educación básica.

Durante el periodo en que fue realizado el itinerario y con el apoyo del equipo multidisciplinar se realizaron las siguientes acciones junto a las personas jóvenes: realización de currículum, asistencia a jornadas de capacitación laboral, trabajos comunitarios de limpieza del barrio, asistencia a una feria de empleo, realización de un mural y participación en la jornada del 25 de noviembre (visibilización de la violencia machista), asistencia al curso para la obtención del carnet de carretillero, entre otras.

Una de las actuaciones con este colectivo que tuvieron mayor acogida, fue una salida por el pueblo para entrega currículum a las empresas, junto profesor de práctica profesional, la integradora social y la animadora juvenil del Vallet.

La práctica obtuvo resultados positivos dado que uno de los alumnos consiguió trabajo a raíz de esta intervención y además sus compañeros pudieron adquirir la experiencia de entregar currículum en mano y conocer las experiencias positivas y negativas que ello conlleva.

En referencia a la inclusión de las mujeres en los itinerarios de inserción, se tuvo en cuenta que los grupos de las diferentes acciones formativas fueran equitativos entre hombres y mujeres, así como pluriculturales para fomentar las relaciones sociales interculturales. Se realizaron acciones de capacitación digital, jornadas informativas sobre nuevos yacimientos de empleo, formación en cocina mediterránea, formación en arroces específicos de la zona de Levante, cursos de manipulación de alimentos, cursos de uso de carretillas elevadoras, así como jornadas de convivencia familiar, sensibilización a la violencia machista y curso en autodefensa personal con la participación de la policía local.

Una de las dificultades más frecuentes para la inserción de mujeres era la falta de experiencia laboral por dedicación exclusiva al cuidado de la familia. Como es el caso de una usuaria de nacionalidad española y que con 39 años de edad sólo había cotizado escasos meses, a pesar de tener formación en Bachiller y un CFGS. La mayoría de trabajos realizados como esteticista estaban enmarcados en la economía sumergida.

Otra mujer de nacionalidad rumana de 35 años, casada con un español nunca había cotizado, a pesar de llevar años trabajando como empleada de hogar.

En este sentido, además de iniciar un itinerario de inserción laboral, era necesario el apoyo psicológico de la especialista, pues el miedo a cambiar de situación dificultaba el trabajo de inserción a la técnica de empleo.

> «Si dejo la casa en la que estoy trabajando como empleada de hogar y me va mal en otro trabajo, no podré volver y me quedaré sin nada» (Testimonio de una mujer de nacionalidad rumana).

Las personas mayores de 45 años son otro colectivo muy vulnerable, tanto hombres como mujeres ven reducidas sus posibilidades de inserción en el mercado laboral, especialmente cuando son personas desempleadas de larga duración.

En este sentido, se analizaba el perfil profesional de las personas usuarias del servicio para ver el ajuste del mismo con las demandas del mercado laboral. En algunas ocasiones la adquisición de algún requisito como el carnet de carretillero podría mejorar la empleabilidad de las personas. También, ayudaba la capacitación digital enfocada a la búsqueda de empleo, pues en muchas ocasiones las personas no sabían cómo y dónde buscar empleo. Como era el caso de un usuario que tras más de 5 años inactivo se resistía a manejarse con las redes sociales.

En estos casos, además de las acciones formativas funcionaba muy bien la intermediación con las empresas y el apoyo de la psicóloga debido a la pérdida de autoestima e indefensión aprendida de muchos usuarios y usuarias, tras largas temporadas de desempleo y/o frustración ante los intentos de búsqueda de empleo.

Además de las acciones formativas y de los itinerarios de inserción, el programa incluía un área de desarrollo comunitario en el que se trabajaba en el proyecto familiar y comunitario como unidades integrantes del barrio.

La mayoría de las personas adscritas al área comunitaria eran personas en situación o en riesgo de exclusión social. Así pues, se realizaron diferentes acciones con la finalidad de contribuir a que las familias adquieran más herramientas con las que afrontar los cambios

y adversidades en su situación de vulnerabilidad; como la mejora de habilidades sociales, las relaciones de igualdad, la conciencia de la perseverancia y el esfuerzo, la autoestima individual y familiar, el disfrute del juego y el ocio en familia.

También, se realizaron actividades comunitarias en referencia a las problemáticas barriales, como lo es la sensibilización por mantenerlo limpio y mejorar el sentido de pertenencia.

Entre las personas participantes en estas acciones, la mayoría era de nacionalidad magrebí, es decir, 15 de las 23 personas participantes, en su mayoría mujeres y niños/as.

Entre las actividades se plantearon juegos de forma conjunta entre personas adultos y niños/as, jornada de limpieza colectiva por el barranco del barrio, participación en la creación de murales en la jornada del 25 de noviembre (día de visibilización de la violencia machista), cine fórum y meriendas. Todas estas jornadas fueron coordinadas y ejecutadas por la trabajadora social, una monitora y una integradora social.

Otras acciones que se dirigieron al barrio fueron una guía de recursos del pueblo, especialmente enfocada a personas migrantes y la Escuela de Acogida, requisito para poder comenzar a tramitar los permisos de residencia.

Durante todo el proceso del proyecto hubo coordinación con los Servicios Sociales Municipales, con la Agencia de Desarrollo Local y apoyo del Ayuntamiento en general.

Además, se contactó con comercios locales y con empresas que generaban empleo en la zona. De esta forma, se consiguió un alto índice de inserción laboral.

El concepto de empleabilidad está ligado a los cambios ocurridos en el mercado laboral durante las últimas décadas debido a los cambios introducidos por las nuevas tecnologías, el proceso de globalización y las altas tasas de desempleo que afectan mayoritariamente a las personas más jóvenes y con poca formación, mujeres, personas mayores de 45 años, personas inmigrantes, personas con discapacidad y personas desempleadas de larga duración. Situación que suele coincidir con una escasa cualificación y/o experiencia laboral.

En un trabajo realizado por Suarez (2016) sobre el uso que se da al concepto de empleabilidad, llega a la conclusión que es utilizado mayoritariamente para hacer referencia a la relación entre las necesidades de formación requeridas por el mercado laboral con la formación que tienen las personas.

Otras acepciones del término hacen referencia a la inserción laboral y condiciones de trabajo y a las competencias que tiene una persona en el proceso de búsqueda de empleo.

En un mercado laboral tan cambiante podemos presuponer que una persona empleable ha de ser una persona flexible y con habilidades para aprender nuevas competencias personales y profesionales que se ajusten a las necesidades de las empresas para no ser expulsadas de la oportunidad de tener un empleo.

Como expone Arqueros (2018) los programas de activación del empleo no son suficientes cuando existe una alta tasa de desempleo y son necesarias medidas de intervención en la economía. Estos programas pueden dar resultado cuando las personas son empleables.

Las actuaciones que forman parte de los itinerarios de intervención sociolaboral suelen estar formados de las siguientes etapas:

El primer día en que se mantienen una cita con una persona se realiza una entrevista inicial y diagnóstico sociolaboral individualizado (intereses de la persona y el ajuste entre de la formación y experiencia con los requisitos que solicitan las empresas para acceder a un puesto de trabajo concreto; detección de otras problemáticas que puedan obstaculizar el acceso a un empleo).

> «Se sienta delante de mí una mujer relativamente joven. Le pregunto cuál es su necesidad. Me dice que está buscando empleo. Saco el guión de entrevista inicial. En primer lugar, me da sus datos personales. Es de nacionalidad rumana y tiene 39 años. Vive con su hija. Casi sin poder mirarle a los ojos porque estoy tomando notas quiero continuar con la entrevista, pero la mujer, al mencionar a su hija comienza a contarme que tiene muchos problemas con ella porque está en plena adolescencia y le ha afectado mucho el divorcio con su pareja. Me comenta que su pareja le ha sido infiel y comienza a llorar desconsoladamente. Cuando se calma un poco, continúo con la entrevista. No me da tiempo a fotocopiar los documentos porque ha llegado la

siguiente cita. Le cito para otro día.» (Testimonio usuaria de nacionalidad rumana, 15/09/2019).

En este tipo de itinerarios tan pautados, el personal técnico se encuentra con muchas situaciones similares a la narrada, es decir, personas que por diferentes circunstancias se sienten vulnerables y necesitan contar su historia personal, en muchas ocasiones con una gran carga emocional. Estas situaciones impiden muchas veces que en la entrevista inicial se pueda realizar una valoración completa del perfil profesional de la persona beneficiaria.

La problemática en la empleabilidad de la persona está en que no puede acreditar experiencia laboral mediante un informe de vida laboral, ya que muchos de los trabajos realizados han sido realizados en el ámbito de la economía sumergida, además de dedicar la mayor parte de su tiempo al trabajo doméstico y al cuidado de su hija.

Los programas y espacios de inserción tienen fecha de caducidad incorporada. A menudo revientan. Su tiempo es fragmentado y no permite que se proyecten, las relaciones sociales son temporales y débiles. Los equipos técnicos y cuadros gestores e institucionales de la inserción suelen ser múltiples, sucesivos y heterogéneos. Sólo posibilitan experiencias parciales y provisionales (Jover, 1999: 6).

Generalmente, se deriva a las personas hacia acciones formativas, si necesitan de algún requisito de formación. Entre los requisitos más demandados por las empresas, en la provincia de València para puestos de escasa cualificación suelen ser: el carnet de carretillero para el puesto de mozo de almacén, el carnet de manipulador de alimentos para puestos de hostelería o la prevención de riesgos laborales para puestos relacionados con la construcción. Algunas de estas formaciones han sido subvencionadas con el presupuesto del propio proyecto o se realizan derivaciones hacia otras formaciones subvencionadas por otros organismos.

Y también, se pueden realizar derivaciones de las personas a otros profesionales del mismo proyecto como; la psicóloga coach, el docente de oficios o de apoyo, la trabajadora social, la integradora social o la monitora según sea la necesidad detectada en la primera valoración de la persona o hacía otros servicios del pueblo como; servicios sociales,

la Agencia de Desarrollo Local, la Escuela de Adultos, la Casa de la Cultura o Juventud, así como realizar derivaciones a otras poblaciones o a la ciudad de València.

En la actualidad, como consecuencia de la pandemia se han visto agravadas las derivaciones que apoyan los itinerarios de inserción sociolaboral, ya que no sólo se han reducido el número de formaciones, sino que debido a las medidas de seguridad e higiene, también se ha reducido el número de alumnado por sesión formativa para poder cumplir con la distancia de seguridad. Por otro lado, también se ha reducido el número de profesionales del proyecto, así pues, se reducen las opciones de las personas participantes.

En el área laboral, normalmente se cita a las personas para tener un segundo encuentro para apoyar con la elaboración del currículum vitae, y un tercer encuentro para ver cómo está llevando la persona el proceso de búsqueda de empleo. La última actuación, suele consistir en una llamada telefónica para hacer un seguimiento del proceso, aunque los seguimientos no suelen llevarse a cabo por falta de tiempo, salvo que la persona esté muy comprometida con su proceso de inserción sociolaboral.

En el momento que una persona cumple con los requisitos para ser derivada a una oferta de empleo se le apoya en el proceso de intermediación laboral. Algunas ofertas se gestionan directamente con empresas o ETT y otras son gestionadas, a través de los portales de empleo. Esto último, genera muchos problemas al personal técnico y a las personas que acuden a los servicios de inserción sociolaboral, ya que la mayoría de las personas no tienen las competencias digitales suficientes para inscribirse en los portales de empleo o si lo llegan a hacer, no lo hacen correctamente.

> «He ido a repartir currículum por las empresas tal y como se hacía antes, pero me dicen que lo envíe por internet y yo no sé hacerlo» (Testimonio de un usuario. Hombre de 48 años autóctono, 20/11/19)

Este testimonio coincide con la experiencia de muchas personas que asisten a la oficina del «Vallet» en busca de apoyo para encontrar un empleo. A veces, el personal técnico no puede atender a la demanda de decenas de personas con dificultades, así que muchas de ellas de-

sisten en búsqueda de empleo o no consiguen el nivel de competencia para hacerlo de forma adecuada, ya que necesitan más apoyo.

Actualmente, se ha reducido el marco temporal del proyecto que durará dos meses, desde el 2 de noviembre al 31 de diciembre de 2020. Y también, se ha reducido el personal técnico, así pues, este año tan solo se cuenta con una orientadora laboral, una prospectora laboral, un monitor de mantenimiento y una administrativa por lo que no se contará con otros profesionales como en ediciones anteriores y que cubrían las áreas de psicología y trabajo comunitario.

Todo ello, está influyendo en el personal que está padeciendo una situación de estrés, ya que ven prácticamente inviable poder implementar un proyecto de intervención en dos meses, ya que las primeras semanas son necesarias para formar equipo, conocer el territorio e ir realizando entrevistas para detectar las necesidades de las personas vulnerables que acuden al servicio. A todo ello, se suma que las últimas semanas son necesarias para justificar y cerrar el proyecto, así pues, tan solo tienen un mes de trabajo efectivo en cuanto a la creación de itinerarios de inserción sociolaboral.

El contexto actual afectado por la pandemia tampoco favorece, ya que el personal técnico se ha encontrado con mayores tasas de desempleo, especialmente en personas que se dedicaban a la hostelería y a la limpieza en periodos estivales y que no han podido comenzar a trabajar en sus puestos de trabajo habituales, ya que no hay tanta demanda de estos profesionales.

El personal técnico recalca que no es que se hayan destruido empleos en la zona, sino que trabajadores precarios debido a la temporalidad de los contratos en el sector de la hostelería, no han podido trabajar durante las temporadas de mayor aforo de turistas.

Por otro lado, el sector de la limpieza proporcionaba puestos de trabajo a personas vulnerables, especialmente a mujeres que ahora no cuentan con esos puestos laborales. Respecto a este colectivo, el de mujeres, se ha visto un incremento en el número de mujeres desempleadas, pues según el testimonio del personal técnico, algunas mujeres se han separado de sus parejas debido a crisis conyugales durante la situación de confinamiento, quedando en una situación muy precaria, al no encontrar alternativas laborales.

Uno de los grupos de población más castigados es el de las personas inmigrantes en situación irregular, ya que se dedicaban a la economía sumergida y ahora han quedado en una situación de mucha vulnerabilidad, puesto que no pueden acogerse a ayudas sociales y viven prácticamente de la caridad.

También, las personas que tienen una discapacidad, pero ésta no está reconocida o no se llega al grado estipulado para poder optar a algunas prestaciones sociales para colectivos de difícil inserción.

En cuanto a las empresas dedicadas al sector citrícola, no están contratando directamente y se hace a través de ETT´s, lo que también dificulta la inserción de personas de la zona, puesto que las ETT´s están ubicadas en la ciudad y por tanto, la competencia de mano de obra en los procesos de selección es mayor.

Otra dificultad añadida, es debida a la escasez de cursos de formación en los organismos públicos locales y a la reducción del aforo a tres o cuatro personas para poder trabajar competencias laborales, como las TIC para la búsqueda de empleo, esenciales en la consecución de un empleo.

6. Conclusiones

Los itinerarios de inserción sociolaboral que se llevan ejecutando en el barrio del «Vallet», en el municipio de Puçol, desde el año 2017, son una herramienta necesaria para promover la inserción sociolaboral de las personas en situación de vulnerabilidad, ya que con orientación laboral y la mejora de competencias personales y profesionales se aumentan las posibilidades de inserción de estos colectivos, aunque también se considera fundamental el trabajo de prospección e intermediación laboral con las empresas, especialmente, en el caso de las personas migrantes que en muchas ocasiones necesitan contar con una carta de recomendación en la que se garantice su buen desempeño, más en un municipio en la que las personas se suelen conocer entre ellas.

Las personas en situación de vulnerabilidad tienen mayores dificultades en el acceso al mercado laboral. Ello es debido a múltiples factores relacionados con situaciones personales y contextuales, además de

las barreras ocasionadas por los estereotipos asociados a cada uno de los diferentes colectivos en contextos de vulnerabilidad.

Por todo ello, las intervenciones deben centrarse no sólo en la persona de forma individual, sino desarrollar planes de actuación que construyan puentes con la comunidad y con las empresas para favorecer su integración sociolaboral.

En la consecución de este objetivo, se hace imprescindible la presencia de profesionales con diferentes perfiles con capacidad para abordar la complejidad de factores que impiden la inserción sociolaboral de las personas en situación de vulnerabilidad.

La problemática es que el proyecto de intervención sociolaboral implementado en el barrio del «Vallet» está viendo reducida el marco temporal de implementación, y también, el número de profesionales necesarios para desarrollar una intervención efectiva, especialmente en momentos de crisis como la actual que es cuando mayores apoyos necesita este colectivo de personas para no aumentar la brecha en igualdad de oportunidades.

Bibliografía

Arqueros-Fernández, F. (2018). «Vulnerabilidad social y mercado de trabajo en España etnografía del programa de empleo de una organización de la sociedad civil», en *Batey: una revista cubana de Antropología Social*, Cuba.

Barattini, M. (2009). «El trabajo precario en la era de la globalización. ¿Es posible la organización?» *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, 8 (24), 1-14.

Castel, Robert (1995) «De la exclusión como estado a la vulnerabilidad como proceso», *Archipiélago*, 21.

De Souza Filho, R., y Gurgel, C. (2018). *Gestão democrática e serviço social: princípios e propostas para a intervenção crítica* (Vol. 7). Cortez Editora.

ERCOVA (2008). *Itinerarios personalizados para el acceso al empleo*. Comunitat Valenciana . Disponible en: https://www.ivass.gva.es/dam/jcr:0471ee23-7d37-46c1-b10f-f5f61d4e5c6e/Equal%20

Ercova.%20Itinerarios%20personalizados%20para%20el%20acceso%20al%20empleo.pdf (15/07/2020)

EPA (2019) Encuesta de Población Activa – Instituto Nacional de Estadística. Cuarto trimestre de 2019. Disponible en: https://www.ine.es/daco/daco42/daco4211/epa0419.pdf (2/12/2010)

García-Montero, R. (2016). «Inserción sociolaboral en tiempos de crisis», *RES, Revista de Educación Social* (23), 28-38.

Mora, Albert y Hernández, Lydia (2017) «Encuesta sobre la calidad de vida y la convivencia en el Barrio de Ell Vallet (Puçol-València)», *Informe de Resultados*. Instituto de Derechos Humanos de la Universitat de València.

ORDEN 10/2017, de 29 de noviembre, de la Vicepresidencia y Conselleria de Igualdat i Polítiques Inclusives, por la que se establecen las bases reguladoras para la concesión de subvenciones dirigidas al desarrollo de itinerarios integrados para la inserción sociolaboral de personas en situación o riesgo de exclusión social.

Suarez, B. (2016). «Empleabilidad: análisis del concepto», *Revista de Investigación en Educación*, nº 14 (1), 2016, pp. 67-84, Universidad de Vigo.

Subirats, Joan *et al.* (2016) *Pobreza y exclusión social. Un análisis de la realidad española y europea. Un análisis de la sociedad española y europea*, Colección Estudios Sociales número 16. Fundación la Caixa, Barcelona. https://www.researchgate.net/publication/301824451_Pobreza_y_exclusion_social_Un_analisis_de_la_realidad_espanola_y_europea

Villardón-Gallego, L., Yáñez-Marquina, L., Flores-Moncada, L., & García-Montero, R. (2017). «Desarrollo de competencias socio-profesionales en contextos vulnerables», *Revista Iberoamericana de Educación*, 74, 147-170.

SIMPOSIO NÚMERO 20

MIGRACIONES, FRONTERAS Y DEFENSA DE LOS DERECHOS HUMANOS: PRAXIS Y DEONTOLOGÍAS

Raquel Martínez Chicón. Universidad de Granada, ASAEE, raquelchicon@ugr.es

Mercedes G. Jiménez Álvarez. Universidad Complutense de Madrid, ASANA, merjim01@ucm.es

Este simposio quiere generar una reflexión sobre las praxis y deontologías que se activan en la defensa de los derechos humanos (advocacy) en los procesos migratorios y los espacios fronterizos. En el contexto migratorio contemporáneo, los espacios fronterizos cobran una especial dimensión para comprender la geoestrategia mundial y las relaciones socioeconómicas y políticas del sistema-mundo. Algunos procesos paradigmáticos, como la primacía del control selectivo de fronteras, las necropolíticas, las formas de racismo institucional o la criminalización de las defensoras y defensores del derecho a la movilidad, son fundamentales para comprender la tensión entre el régimen de los derechos humanos y el régimen de la extranjería en el mundo. Los regímenes fronterizos actúan también a modo de compuertas diseminados a lo largo de los territorios, seleccionando y modulando la movilidad e inmovilidad de las personas y vulnerando los derechos fundamentales.

Especiales colectivos en contextos de violencia y vulnerabilidad dentro de los procesos migratorios (niños, niñas y adolescentes «en movimiento»; personas en redes de trata con fines de explotación laboral y sexual; personas privadas de libertad de centros de internamiento, – específicamente mujeres y personas menores de edad-, etc.) sufren formas de laxitud en la aplicación de las leyes, negligencias

programadas en los sistemas de recepción y son víctimas del maltrato institucional que se aplica como forma de control gubernamental (biopoder) vulnerando sistemáticamente los derechos fundamentales.

El quehacer antropológico es una lente analítica y una praxis política que fundamenta y apoya la defensa efectiva de los derechos humanos promocionando acciones de litigio estratégico, de justicia y reparación, de empoderamiento a comunidades y personas en contextos migratorios, implementando acciones de intervención social sistémicas y respetuosas con la diversidad, investigando y completando las defensas legales, como peritaje experto en procesos judiciales y de asesoramiento e investigación de derechos vulnerados (desapariciones y torturas de personas migrantes; racismo institucional dejaciones de funciones públicas; externalización de las fronteras y desviaciones en la cooperación al desarrollo; detenciones arbitrarias; muertes por negligencia del deber de auxilio en el mar; expulsiones arbitrarias; detenciones sin garantías, etc.).

Este simposio busca profundizar en estas praxis y deontologías en diferentes regiones y zonas fronterizas del mundo, exponer prácticas funcionales, visibilizar la labor de colectivos y entidades que transforman los mandatos jurídicos restrictivos de derechos en oportunidades de cambio social y poner de manifiesto las formas de defensa efectiva de los derechos humanos como elemento cohesionador de las comunidades y como labor antropológica.

Estado de la cuestión

Partiendo de este marco amplio de reflexión, este simposio propone una mirada específica sobre las acciones de «*advocacy*» contra las prácticas administrativas y jurídicas que construyen al «extranjero» como un sujeto de gobierno con un acceso diferenciado a los derechos fundamentales (infrasujeto) al margen del régimen internacional de los derechos humanos en los territorios y en las regiones fronterizas.

En este sentido, nos parecen interesantes las acciones de defensa de la infancia y adolescencia que migran de forma autónoma y cuyos derechos son vulnerados en diferentes territorios del mundo. La mayor

parte de estos/as personas menores de edad cruzan las fronteras con marcadas expectativas laborales o huyendo de situaciones de violencia, pero en ningún caso constituyen un grupo homogéneo en cuanto a sus motivaciones y su situación. En cualquier caso, sí plantean la situación dialéctica entre las prácticas administrativas que restringen sus derechos y el mandato jurídico de la protección de la infancia y adolescencia. Por un lado, asistimos a discursos sobre la emergencia, el desbordamiento y el alarmismo y la criminalización y, por otro, a las praxis contrarias a derechos en los sistemas de protección (hasta el punto de que algunos gobiernos en el Estado español, como el de Canarias, han pretendido renunciar a sus competencias respecto a la protección de estos/as menores). En espacios fronterizos del mundo como Ceuta, Melilla, Tijuana, Tapachula o El Paso, se hace patente la vulneración sistemática de sus derechos. La vulneración de los derechos humanos, el aumento de la trata con fines de explotación (sobre todo de mujeres y niñas, pero con un repunte considerable en los últimos años de niños) y las «desapariciones» han aumentado en los últimos años tanto en origen como en tránsito. Pero también en destino, donde países, como España, Marruecos o México, dicen hacer prevalecer el interés superior del/la menor por encima de la condición de extranjería.

Las fronteras y las regiones fronterizas (tanto físicas como simbólicas) han constituido y constituyen un contexto privilegiado para observar y analizar todas aquellas realidades que pretende abordar este simposio, prestando una especial atención a los colectivos más vulnerables. Y son de tal actualidad en los últimos tiempos, que tanto las movilidades como las fronteras han sido trabajadas en el XIV congreso de antropología en Valencia (2017) en relación a la exclusión social y es la temática central del IX congreso de migraciones (2019).

Desde el marco conceptual del activismo antropológico y la *advocacy*, invitamos a participar con comunicaciones que trabajen en las cuestiones de defensa efectiva de derechos humanos y con debates y propuestas sobre la ética en los procesos de investigación y aplicación de la antropología en estos contextos.

Bibliografía

Asociación Pro-Derechos Humanos de Andalucía-APDHA (2019). *Derechos Humanos en la Frontera Sur 2019: Infancia Migrante*.

Cea D'Ancona, M.A (2016). «Percepción social de las migraciones en España», *Panorama social*, 24, 129-144

De Lucas, J. (1996). *Puertas que se cierran. Europa como fortaleza*. Barcelona. Icaria.

FEPA (2014). *Jóvenes Extutelados: el reto de emanciparse hoy*. Dossiers del Tercer Sector, 33, 22.

Foucault, Michel. 2009 [2004]. *Nacimiento de la biopolítica*. Curso del Collège de France (1978-1979). Akal, Madrid.

Gaxiola Sánchez, M.T.; Mondaca Corral, R. A. y M.A. Molina González. (2016). «Litigio Estratégico: niñas, niños y adolescentes migrantes en tránsito víctimas del delito» *Letras Jurídicas* 23.

¿CAMBIA EL LITIGIO ESTRATÉGICO LA VIDA DE LOS NIÑOS Y NIÑAS QUE VIAJAN SOLOS A ESPAÑA?

Itziar Gómez Fernández. Universidad Carlos III de Madrid, Fundación Raíces[49]

1. ¿Por qué y desde donde nos planteamos esta pregunta?

El contexto jurídico...

El derecho, esa construcción social que corre en paralelo, o quizá en lo más profundo de la vida de cada uno, también custodia a los niños y niñas que llegan a España sin acompañamiento de una persona adulta que les proteja. En realidad, les marca tanto o más que a cualquiera de los nacidos aquí.

El derecho determina, en primer lugar, su **identidad como «extranjeros»**, como «no sujetos» de ciudadanía, si definimos ésta como la condición de quien es nacional de un Estado y se sujeta a su ordenamiento jurídico, al conjunto de normas que organizan y estructuran la vida de ese Estado (Gómez Fernández, 2017a: 25). Los arts. 11 y 13 de la Constitución demarcan esas dos categorías de personas: los nacionales (los españoles) que gozan de todos los derechos y quedan sujetos a todos los deberes fundamentales contenidos en el Título I

49 El presente estudio se enmarca en el Proyecto «Polítiques d'atenció a la infància migrant: Del conflicte obert a l'atenció integral i l'accés a la justicia», periodo 2019-2020, financiado por el Departament de la Presidència de la Generalitat de Catalunya (Código 2018 IEA 5 00003). En este proyecto colabora Fundación Raíces.

de la Constitución, y los extranjeros, que gozarán en España de las libertades públicas que garantiza la Constitución «en los términos que establezcan los tratados y la ley». Esto significa, en la práctica, que mientras el régimen de ciudadanía de los españoles está contenido esencialmente en la norma fundamental, que es la Constitución, y en las leyes orgánicas que desarrollan las previsiones constitucionales, el régimen de extranjería viene determinado por la Ley Orgánica 4/2000, de 11 de enero, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social (en adelante LODYLE) que puede sujetar a condición el ejercicio de determinados derechos fundamentales, en particular basándose en la situación administrativa-regularidad/irregularidad- del no nacional (Gómez Fernández, 2017a: 91). Así pues, el derecho determina de qué modo y con qué alcance los niños y niñas que llegan solos y solas a España tienen acceso a la educación, a la asistencia sanitaria destinada a preservar su salud física y mental, a la documentación, a la protección pública o al empleo.

Pero no solo esto. El derecho determina también, por contra intuitivo que parezca, su **identidad como niños y niñas**. La Constitución lo hace en el art. 12 para los españoles, a quienes define como mayores de edad a los dieciocho años. La Convención de derechos del Niño (CDN) marca la misma edad como tránsito de la niñez jurídica a la edad adulta jurídica (art. 1 CDN)[50]. Y el Código Civil establece esa misma mayoría de edad en su art. 315. Por su parte, el art. 1 de la Ley Orgánica 1/1996, de 15 de enero, de Protección jurídica del Menor (LOPJM), establece que la ley «y sus disposiciones de desarrollo son de aplicación a los menores de dieciocho años que se encuentren en territorio español, salvo que en virtud de la ley que les sea aplicable hayan alcanzado anteriormente la mayoría de edad»[51].

50 Resulta fundamental recordar que la CDN, adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 20 de noviembre de 1989, entró en vigor en España el 5 de enero de 1991, tras y como se contempla en el instrumento de ratificación publicado en el Boletín Oficial del Estado de 31 de diciembre de 1990. Ello supone que este tratado internacional es una disposición jurídica plenamente vigente y vinculante en el ordenamiento español, tal y como se deriva de la regla contenida en el art. 96 CE.

51 Téngase presente que esta ley orgánica, fue modificada sustancialmente por la Ley 26/2015, de 28 de julio, de modificación del sistema de protección a la infancia y a la adolescencia. La reforma permite incorporar a la legislación de infan-

Así pues, el tiempo de existencia de una persona, determina el modo en que esa persona se presenta ante el ordenamiento jurídico como sujeto de derechos, obligaciones y protección. Los 18 años marcan –con carácter general susceptible de contemplar excepciones- el paso de la incapacidad general de la persona a su capacidad de obrar plena (Diaz Crego, 2012,1623). Es una ficción, una convención que busca alcanzar seguridad jurídica y que nada tiene que ver con la madurez física, intelectual o cultural de un ser humano. Y esa convención tiene un reflejo documental con una transcendencia importantísima: todos tenemos la edad que nuestros documentos de identidad dicen que tenemos. Tenemos la edad que marca nuestro pasaporte o nuestro DNI.

Pero, la singularidad es que todos estos conceptos jurídicos (nacionalidad, extranjería, mayoría de edad, capacidad jurídica, capacidad de obrar, titularidad de derechos fundamentales) adquieren un alcance muy singular cuando hablamos de las personas extranjeras que llegan a nuestro territorio siendo menores de edad y viajando sin compañía adulta. Esas personas, por su condición de niños y niñas, son sujetos de protección en el sentido que prevé el art. 10 de la LOPJM, pero también son extranjeros a los efectos de la aplicación de la ley de extranjería (art. 1 LODYLE) al carecer de la nacionalidad española. En esta norma solo el art. 35 hace referencia a su situación y, en ocasiones, la aplicación de esta disposición entra en conflicto con la aplicación del CDN, y de la LOPJM. La presunción de minoría de edad, que debiera aplicarse ante la duda de si una persona es menor de edad o no, para asegurarle la aplicación de las garantías contenidas en la LOPJM no siempre se aplica cuando la persona es extranjera. En estos supuestos, la condición de no nacional suele primar, e imperan las prevenciones ligadas al control de las fronteras y a la erradicación de los movimientos irregulares de personas, de modo que el (hipotético) niño o niña deja de verse como tal para contemplarse como un extranjero o extranjera que pretende permanecer irregularmente en el país, con lo que es preciso excluir la presunción y excluir la condición de menor (sujeto de protección) con carácter prioritario. Es decir, las dos identidades pre-

cia española muchos de los principios contenidos en la CDN, lo que debe analizarse con una lectura positiva. Estas modificaciones vendrán a afectar, entre otros, los arts. 10 y 19.bis. de la Ley Orgánica que se refiere a los menores extranjeros no acompañados.

dominantes, a efectos jurídicos, de estas personas, su condición de no nacionales, y su condición de menores de edad, pueden llegar a entrar en conflicto, colocándoles en una situación de mayor vulnerabilidad de la que ya presentan por el mero hecho de ser niños y niñas con limitada capacidad de obrar para de defenderse frente a las agresiones y ejercer plenamente los derechos de que son titulares.

Estos niños son una responsabilidad de y para las Comunidades Autónomas, competentes para atender a sus necesidades y obligadas a protegerles y facilitarles el acceso a sus derechos (Diaz Crego, 2012, 1626; Larios Paterna, 2018). Y como tal responsabilidad son percibidos como una carga: demandan tiempo, esfuerzos económicos y personales y generan oposición política por su condición de extranjeros privilegiados a ojos de quienes ni entienden ni comparten que las administraciones tengan obligación alguna respecto de estas personas. Por eso, frente a la exigencia de consideración preferente de su condición de menores sujetos a tutela y protección, que se deriva de la LOPJM y de la CDN, se opta por aplicar una lectura restrictiva y no garantista del art. 35 LODYLE. Un precepto que, en origen, también tenía una finalidad garantista y pretendía no dejar exentas de protección a las personas indocumentadas que pudieran ser menores. Un precepto que, con el tiempo ha dejado de ser una garantía y se ha convertido en una amenaza. Esto nos lleva a pensar que las normas no siempre se aplican adecuadamente, o incluso puede llegar a verificarse que la correcta aplicación de la norma produce resultados no queridos por esa misma legislación, o menoscaba los derechos humanos de los niños y niñas que llegan solos y solas a España. En este momento es en el que empezamos *a pensar en la necesidad de cambiar esas normas, o la aplicación que de ellas se hace*. En ese momento es cuando empezamos a pensar en actuar sobre el ordenamiento jurídico.

...Y el trabajo de Fundación Raíces en ese contexto

Fundación Raíces[52] lleva desde el año 1996 trabajando con los niños y niñas que llegan sin referentes familiares a nuestro país. Ese trabajo se articula en torno a distintos ejes, que tienen por finalidad

52 Véase la trayectoria y parte del trabajo desarrollado por la fundación en http://www.fundacionraices.org/ (último acceso el 3 de diciembre de 2020).

ofrecer una atención integral a los menores. Se les acompaña, se les escucha y se les asiste allí donde los servicios públicos no llegan o, precisamente, allí donde los servicios públicos fallan. ***Les*** fallan. Uno de los pilares del trabajo y acompañamiento que desarrolla la fundación, y en el que me voy a centrar en estas líneas, es el **programa de asistencia jurídica especializada a menores y jóvenes**, que se desarrolla desde el año 2001[53].

A través del mismo se defiende jurídicamente los derechos de los menores cuando el acceso efectivo a los mismos se ve obstaculizado o dificultado por las administraciones públicas: acceso al sistema de protección a la infancia, tramitación de permisos de residencia y trabajo, solicitud de protección internacional, acceso a la educación y a la asistencia sanitaria, apoyo a la asistencia jurídica en algún supuesto de menores que habiendo sufrido la vulneración de sus derechos se ven acusados de cometer alguna infracción, etc.

Si bien buena parte de este tipo de asistencia debiera facilitarse por parte de las administraciones públicas y, muy particularmente, por parte de las administraciones bajo cuya tutela se encuentran los menores de edad, en ocasiones esa asistencia es insuficiente y los niños y niñas acuden a la fundación para solicitar apoyo. En otras ocasiones lo que sucede es que ni la Fiscalía ni la entidad pública de protección vela por los intereses de los menores, de modo que es preciso buscar a un tercero –en este caso la fundación– que intervenga en defensa de los intereses manifestados por el menor. En un número menor de casos, pero que no puede despreciarse, es la propia administración la que vulnera los derechos de los menores de edad bien por acción, bien por omisión, y es preciso acompañar a los menores en su reclamación frente a la administración pública. Tampoco es infrecuente que, a través del programa de asistencia jurídica se atienda a jóvenes recién ex tutelados que se han quedado sin la protección de sus tutores legales al cumplir la mayoría de edad sin que la administración les haya documentado con la autorización de residencia y trabajo que les corresponde, imprescindible para poder transitar de forma adecuada hacia su vida adulta como extranjeros. Pero si a algo se ha dedicado Fundación

53 Sobre el proyecto de asistencia jurídica véase http://www.fundacionraices.org/?page_id=48 (último acceso 3 de diciembre de 2020).

Raíces, en los últimos 10 años, ha sido en defender a los niños y niñas que llegan solos a España de la mayor vulneración de derechos que pueden sufrir; que las administraciones públicas les nieguen su condición de infancia y lo hagan mediante un procedimiento con ausencia total de garantías. Si a un niño o niñas se le convierte en adulto, todos los derechos que tenga reconocidos como niño se le niegan desde ese instante.

Ahora bien, en el ejercicio de esta defensa jurídica, se van percibiendo problemas reiterativos, estructurales, que pueden tener que ver con el diseño de la norma, o con la aplicación o interpretación que se hace de la norma, pero que ponen de manifiesto la necesidad de cambiar la normativa con carácter general. Bien porque efectivamente se identifica que el problema está en la redacción dada a la norma legal o a la norma reglamentaria. Bien porque se considera necesario que la norma limite la discrecionalidad administrativa o el margen de actuación de los órganos jurisdiccionales. *Cuando hablamos de pensar en la necesidad de cambiar las normas, o la aplicación que de ellas se hace*, nos referimos precisamente a esta reflexión profunda que se deriva del trabajo de asistencia jurídica. Desde este diagnóstico se desarrolla el ***proyecto de litigio estratégico*** que busca modificar el marco normativo existente, utilizando para ello los mecanismos procesales que ofrece el ordenamiento jurídico.

La cuestión es que este objetivo complejo va más allá de la defensa de cada uno de los niños y niñas individualmente considerados, exige una visión de conjunto que implica una inversión de recursos personales y materiales mayor, y no ofrece resultados tangibles a corto plazo. Veamos por qué.

2. ¿Qué es el litigio estratégico?

Noción...

Comprender en qué consiste el litigio estratégico en materias de interés público exige un conocimiento previo de la evolución de los métodos de enseñanza del derecho, en particular en el sistema de *common law* (sistema anglosajón), que excede de las posibilidades que ofrece

este texto[54]. Simplificando mucho una serie de nociones complejas, puede afirmarse que durante todo el siglo XX se va introduciendo en las facultades de derecho de Estados Unidos primero (Frank, 1933), y de América Latina después (Coral y otros, 2010), una concepción del derecho que se alejaba progresivamente del formalismo dogmático, para introducir elementos del realismo jurídico (Solar Cayón, 2005: 78). Deja de concebirse el derecho como una realidad estable, indubitada y fija, y pasa a entenderse como un fenómeno coyuntural en el que influye una pluralidad de circunstancias, incluida la posición ideológica del juzgador. Esa mutación tiene su impacto en la forma de enseñar y aprender derecho, y se desarrolla el «trabajo clínico», buscando una enseñanza práctica real del derecho, que no puede aprehenderse solo desde los libros. Esa enseñanza se proyecta a diferentes niveles, pero uno fundamental, que es el que dota de particular relieve a este método, es el desarrollo de la litigación estratégica en materias de interés público. Desde la publicación en 1978 del libro *The Lawyering Process*, de Gary Bellow y Bea Moulton, se considera que las facultades de derecho, a través del trabajo clínico, es decir de la enseñanza práctica vinculada a la solución de conflictos reales, deben buscar cambios sociales. El ámbito en que se promueven dichos cambios es, fundamentalmente, el de la garantía de los derechos humanos, de los derechos fundamentales (Ucín, 2017: 248-249). Y los sujetos con los que se trabaja son aquellos titulares de derechos que, por estar en situación de desventaja –esto es por encontrarse en una situación de vulnerabilidad- no tienen acceso a una defensa legal profesionalizada y con un alto coste económico (Ucín 2017: 248; Villareal, 2007). Por tanto, el litigio estratégico es, en sus orígenes, un instrumento con un doble objetivo: formar juristas capaces de abordar problemas sociales complejos en los que se presenten supuestos de vulneración de derechos fundamentales, y utilizar el litigio jurídico para provocar transformaciones legales con un fuerte impacto social.

Esta forma de trabajar el derecho se articula fundamentalmente a través de las clínicas jurídicas y pasa de Estados Unidos a diversos países de América Latina (México, Chile, Colombia, Argentina, Brasil),

54 Para profundizar en esta cuestión, se sugiere la lectura de los trabajos, contenidos en la bibliografía, de Carlota Ucín (2017), Gutiérrez Contreras (2011), Gloppen (2005).

y desde allí a Europa donde adopta características propias del sistema de Civil Law o derecho continental. En ese camino de expansión y globalización del fenómeno, se incorporan al modelo también las organizaciones no gubernamentales que o trabajan con las clínicas de las facultades de Derecho, o desarrollan sus propios equipos jurídicos, o se especializan precisamente en la litigación estratégica (Gutiérrez, 2005, 21). Fundación Raíces se ubica en el segundo de estos modelos. Si bien se ha colaborado puntualmente con algunas clínicas jurídicas universitarias, como la de la Universidad de Alcalá de Henares, el diseño, impulso y ejecución del proyecto de litigación estratégica e incidencia política ha sido desarrollado por el equipo jurídico de la propia fundación.

Ese programa se sustenta en la asistencia letrada de los niños y niñas que llegan a la fundación, pero tiene una visión que va más allá de la mera solución de los problemas individuales que afectan a cada niño y a cada niña. Porque el objetivo del litigio estratégico no es solo solventar el problema jurídico específico de una persona determinada, sino conseguir, a través de las herramientas procesales y materiales que nos ofrece el derecho, un cambio en el sistema jurídico de más amplio alcance, que quizá no beneficie de forma inmediata al menor respecto del que se plantea el procedimiento, porque los tiempos de la litigación estratégica son tremendamente amplios, y el niño o la niña probablemente ya no lo sea cuando termine el procedimiento, pero que beneficiará a otros en la medida en que aporte un cambio jurisprudencial de alcance general, o genere un impacto social suficiente como para promover modificaciones legales articuladas a través de los actores políticos con representación institucional.

... Y creación

Planteando la reflexión en términos generales, a la hora de diseñar una estrategia de litigación en materia de derechos humanos, que pueda convertirse en un litigio estratégico, es necesario tener en cuenta algunas consideraciones estructurales que permitan guiar ese diseño[55]:

55 Diseñan otras estructuras para describir las fases de litigación estratégica Gloppen (2005) y Gutiérrez (2011, 26), si bien existen muchos puntos de coincidencia entre las que ellos definen y la que aquí se expone.

i. Es necesario identificar claramente sobre qué política pública, comportamiento de los actores del sistema de justicia, legislación o jurisprudencia interesa intervenir. Para ello hay que escuchar a la persona con la que se está haciendo la intervención jurídica, comprender su problema y analizar si se trata de un problema sistémico o estructural, que debe ser abordado desde una perspectiva macro, desde una perspectiva global. Es lo que denominaríamos como la «identificación del objeto del cambio» o del objeto de intervención[56].

ii. Una vez identificado el «objeto del cambio» es preciso valorar si resulta más adecuado abordar una estrategia de incidencia política o de litigación estratégica en sentido estricto, acudiendo a los instrumentos jurisdiccionales puestos al servicio de los titulares del derecho.

Existen algunos ámbitos en los cuales es más sencillo identificar aliados políticos y trabajar desde la estrategia de comunicación social, presión y negociación política, formación y sensibilización de quienes tienen la facultad de tomar decisiones de modificación directa del sistema jurídico. Allí donde existen organizaciones sociales fuertes, con una gran capacidad de influencia y un potencial comunicador notable, es más sencillo abordar estrategias de incidencia política[57], en particular si existe una conciencia social en relación con un problema determinado. En este contexto no siempre se descarta el recurso a la litigación estratégica, pero esta acompaña al trabajo de incidencia y no se conforma como un elemento esencial o básico del mismo.

---

56 En este trabajo de identificación o diagnóstico, me parece fundamental el informe «Solo por estar solo», elaborado por la fundación en 2014: http://www.fundacionraices.org/wp-content/uploads/2016/03/SOLO-POR-ESTAR-SOLO.pdf

57 Por poner un ejemplo, en el último año Fundación Raíces ha intervenido en la «Propuesta conjunta de varias entidades y profesionales en la defensa de los derechos de la infancia y juventud migrante para la reforma del Real Decreto 557/2011 por el que se aprueba el Reglamento de desarrollo de la Ley de Extranjería» (en http://www.fundacionraices.org/wp-content/uploads/2016/03/Propuesta-conjunta-reforma-RD-RLOEX.pdf); o en la promoción de enmiendas al proyecto de Ley Orgánica de Protección Integral a la Infancia y Adolescencia frente a la violencia (http://www.fundacionraices.org/wp-content/uploads/2020/08/Enmiendas-a-la-LO-Proteccion-Integral-a-la-InfanciayAdolescencia-frente-a-la-Violencia.pdf).

En otras ocasiones la denuncia o exposición pública de un determinado problema no tiene pretensión punitiva o resarcitoria, sino de concienciación social, y entonces la opción a favor de la estrategia mediática es potencialmente más útil. Se opta por esta actuación, por ejemplo, cuando se publican informes sobre un determinado tema[58].

Ahora bien, en otros ámbitos, cuando existe menos soporte social por tratarse de temas más polémicos o más polarizados desde el punto de vista político, el recurso a la litigación estratégica pone el acento en la vertiente más contramayoritaria del problema, y en la necesidad de proteger a sujetos en particular situación de vulnerabilidad que no tienen suficiente capacidad de influencia política. Es el caso paradigmático de los menores extranjeros no acompañados, que han sido instrumentalizados como objeto de polémica política siendo esta una de las razones por las que no es fácil avanzar en el abordaje político de los problemas que les afectan. Un recorrido por la hemeroteca, en este sentido, es mucho más que elocuente.

iii. Si se opta por acudir a la litigación estratégica, el primer paso es identificar el derecho subjetivo que va a invocarse como derecho vulnerado, conectándolo con la política pública, la jurisprudencia o la normativa sobre la que interesa intervenir. Esta identificación no siempre es fácil. Supone un ejercicio de abstracción notable y de colectivización del problema individual.

En este momento es en el que el titular del derecho, en nuestro caso el niño que se va a convertir en litigante y al que se va a acompañar durante todo el itinerario procesal, se convierte en un sujeto paradigmático, en un sujeto tipo que ha sufrido una vulneración de derechos que también sufren otras personas, y que se identifica como modelo. Por eso se construye el caso en torno a él, porque la respuesta que den los órganos judiciales puede ser también generalizable, y puede servir para resolver supuestos idénticos o muy similares, con los que sabe-

58 Es el caso, siempre dentro del ámbito de actuación de Fundación Raíces, de la elaboración del informe «Violencia Institucional en el Sistema de Protección a la Infancia» que visibiliza la violencia que relatan haber padecido algunos niños y niñas acogidos en centros de Protección de Menores, supuestamente ejercida por el personal de Seguridad, el equipo Educativo y por agentes de Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado (http://www.fundacionraices.org/wp-content/uploads/2020/07/FundacionRaices_Informe.pdf

mos que nos vamos a encontrar con frecuencia. Elegir el supuesto de hecho, elegir a la persona que va a protagonizar el proceso, es elegir la semilla del cambio.

La identificación del sujeto y del objeto, de la persona y de su derecho, es la concreción en un caso concreto del problema jurídico general que se quiere tratar con el litigio. Es el tránsito del problema general al problema individual y viceversa. Es la transformación de una aproximación individualista a una aproximación colectiva de un mismo problema jurídico.

iv. Una vez se identifica el fondo del problema (la materia), es preciso individualizar el proceso (la forma). Dicho en términos más sencillos, es preciso identificar el itinerario procesal de la manera más certera posible, imaginando alternativas en función de las posibles respuestas de los órganos judiciales. En litigación estratégica no se improvisa, se programa, y esa programación debe tener en cuenta tanto la situación personal del titular del derecho que se va a convertir en litigante, como el objetivo final perseguido, que es de naturaleza general y colectiva.

En el marco del ordenamiento jurídico español, para diseñar ese itinerario procesal de manera adecuada es necesario tener en cuenta que nuestro sistema normativo y jurisdiccional se integra en un modelo de protección o garantía multinivel de los derechos fundamentales (Montesinos, 2017). Esto significa que la persona titular del derecho cuya garantía se pretende, tiene ante sí un escenario complejo de estructuras jurisdiccionales o cuasi jurisdiccionales que podrían atender a sus requerimientos, y que funcionan de forma coordinada entre sí, a través de un complejo sistema de engranajes que determina la competencia de cada una de esas estructuras, y el modo en que intervienen en el conjunto del sistema. Así nos encontramos con que, a la hora de denunciar la vulneración de los derechos de los niños y niñas que migran solos, podemos hacerlo ante los jueces y tribunales de la jurisdicción ordinaria nacional, el Tribunal Constitucional, el Tribunal de Justicia de la Unión Europea, el Tribunal Europeo de Derechos Humanos y un conjunto de Comités en el marco tanto del Consejo de Europa como del sistema de Naciones Unidas que, sin ser órganos jurisdiccionales, pueden llegar a funcionar en determinados supuestos de un modo muy similar a como lo hacen los órganos de la jurisdicción.

En este contexto tan complejo, se plantea la posibilidad de elegir el foro (el tribunal) más conveniente, así como el procedimiento más interesante y que podemos considerar el más útil en una defensa de nuestros intereses. La elección presupone un conocimiento exhaustivo del sistema procesal y al tiempo exige una visión de conjunto que permita:

a. Apuntar con claridad a qué instancia judicial se puede y se desea llegar en último término. Para determinar esto, es necesario conocer la jurisprudencia de los órganos internacionales de protección en el ámbito material que nos interesa, porque en ocasiones la doctrina emanada del Tribunal Europeo de Derechos Humanos puede resultar más garantista en relación con nuestras pretensiones, y en otras ocasiones puede que sea más conveniente intentar el acceso al Tribunal de Justicia de la Unión, o a los Comités de Derechos Humanos de Naciones Unidas.

   Además, es imprescindible identificar adecuadamente los principios que rigen el sistema de garantía multinivel de los derechos fundamentales, en particular los que tienen que ver con la competencia (temporal, territorial y material) de los órganos de garantía y los que hablan de la subsidiariedad de cada nivel de protección respecto de los anteriores. Así, por ejemplo, para poder acudir al Tribunal Europeo de Derechos Humanos es preciso haber agotado las vías de recurso internas, siempre que las mismas sean consideradas eficaces para la defensa del Derecho, del mismo modo que se exige ese agotamiento para acceder al Comité de Derechos del Niño, por poner un ejemplo. Sin embargo este último es mucho más flexible a la hora de considerar cuando una vía de recurso interna es o no es eficaz y, por tanto, cuando es posible acudir per saltum (o directamente) al Comité.

b. Y valorar los efectos de las resoluciones de los órganos de garantía, y las posibilidades de ejecución de una resolución estimatoria de las pretensiones de los recurrentes. En este sentido, las sentencias de los Tribunales Internacionales, en particular las del TEDH tiene una virtualidad ejecutiva que se les reconoce en la legislación interna (art. 5 LOPJ) que no poseen las resoluciones de los Comités de Naciones Unidas, de modo que resulta más

fácil conseguir el cumplimiento de una sentencia de Estrasburgo que de una resolución del Comité de la CEDAW[59].

Desde que se empieza hasta que se termina el proceso, en todas sus fases es imprescindible acompañar el trabajo jurídico con un trabajo de acompañamiento personal al recurrente y de presencia mediática.

Los tiempos del litigio estratégico son sumamente extensos y no debemos perder de vista, en el caso concreto que nos ocupa en relación con menores extranjeros no acompañados, que esos tiempos tienen una dimensión muy particular. La medida de los meses y los años en un niño, en un joven o en un adulto no son iguales, la percepción es sumamente diversa y la persona que protagoniza el procedimiento debe tener siempre presente que si bien importa la dimensión colectiva del litigio, también es relevante –para la organización o el equipo jurídico que conduce y promueve el litigio- la dimensión individual, la vertiente personal. Si no se involucra al niño o a la niña, es posible que se pierda el contacto con esa persona y, en tal caso, ningún efecto real tendría una eventual victoria jurisdiccional que, seguramente, no podría ser ejecutada.

Por otro lado, la obtención de resoluciones favorables no siempre supone cambios automáticos en el ordenamiento jurídico, ni siquiera en el comportamiento de los actores del sistema y a veces, ni tan siquiera en el caso concreto. Las resoluciones favorables pueden tener valor en si mismas, o pueden tener valor en la medida en que se usen como herramienta para cambiar percepciones sociales o para modificar una determinada cultura jurídica. Por eso es necesario acompañar la estrategia jurídica de una adecuada estrategia de comunicación que rentabilice y de publicidad a las victorias ante los Tribunales. O incluso a las derrotas, para mostrar las limitaciones del propio sistema y llamar a la movilización social.

59 Véase, en este sentido Gómez (2019).

3. Cómo se ha empleado el litigio estratégico, en España, en materia de protección de los menores extranjeros no acompañados

Los niños y niñas llegan a Fundación Raíces requiriendo la intervención respecto de muchas situaciones diversas. Para plantearse si esas situaciones deben llevar al planteamiento de estrategias de litigación debemos reflexionar, como acabamos de ver, sobre la traducción jurídica de los problemas que viven los menores (i). Y el primer paso de la traducción, muy singular en nuestro caso concreto, requiere analizar si la fundación debe intervenir en lugar de la administración pública, que es la primera llamada a hacerlo, porque se identifica una inadecuada actuación de la administración respecto del niño o niña al que debe tutelar y garantizar el disfrute de los derechos contenidos en la ley. Este esquema de reflexión nos ha llevado a identificar, entre otros, los siguientes conflictos que pueden llevar al desarrollo de procesos de litigación estratégica (Gomez, 2017b):

a. Puede existir un conflicto entre la auto-identificación y la hetero-identificación como menor. Muchos de los menores migrantes solos que llegan a nuestras fronteras son niños y niñas que viajan indocumentados o que viajan con documentos de cuya veracidad duda la Administración española. En la práctica, tanto los menores documentados como los indocumentados pueden ser sometidos a pruebas de determinación de la edad por la Fiscalía, y ello a pesar de lo que dice el artículo 35 LODYLE[60], que

60 El precepto establece, en lo que aquí nos interesa que; «Artículo 35. 3. En los supuestos en que los Cuerpos y Fuerzas de Seguridad del Estado localicen a un extranjero indocumentado cuya minoría de edad no pueda ser establecida con seguridad, se le dará, por los servicios competentes de protección de menores, la atención inmediata que precise, de acuerdo con lo establecido en la legislación de protección jurídica del menor, poniéndose el hecho en conocimiento inmediato del Ministerio Fiscal, que dispondrá la determinación de su edad, para lo que colaborarán las instituciones sanitarias oportunas que, con carácter prioritario, realizarán las pruebas necesarias. 4. Determinada la edad, si se tratase de un menor, el Ministerio Fiscal lo pondrá a disposición de los servicios competentes de protección de menores de la Comunidad Autónoma en la que se halle».

se reproduce en el art. 189 y ss el Reglamento LODYLE[61], y de donde se podría deducir que sólo la ausencia de documentación justifica la apertura del procedimiento de determinación de la edad. Pero lo cierto es que el procedimiento se abre indiscriminadamente, y concluye con un decreto de la Fiscalía respecto del que la legislación procesal no contempla ningún modo de recurso ni en vía administrativa ni en vía jurisdiccional. Se trata, por tanto, de una resolución exenta de control judicial directo. Y esta resolución, este decreto, establece la edad del niño, niña o adolescente y que condicionará, a partir de ese momento, la relación de esa persona con la Administración y la adscripción a un determinado estatuto (adulto migrante en situación administrativa irregular) o a otro (menor extranjero no acompañado). El conflicto es evidente cuando la auto-identificación del niño o la niña como tal no coincide con la determinación de la edad realizada por la Fiscalía y asumida por la Administración Pública. Nos encontramos aquí, actualmente, con el foco de conflicto principal entre niños y niñas que migran solos y la Administración (Gomez 2017b; De Palma del Teso, 2015).

b. Puede existir un conflicto a la hora de determinar cuál es la mejor solución duradera para los menores no acompañados. Como regla general, la prioridad de los poderes públicos que se hacen cargo de los menores que migran solos es reunirlos con sus familias, es decir, reagruparlos, tal y como prevé el art. 35.5 LOD-

61 El art. 12.4 LOPJM también recoge algunas consideraciones sobre el procedimiento de determinación de la edad, en el sentido siguiente: «4. Cuando no pueda ser establecida la mayoría de edad de una persona, será considerada menor de edad a los efectos de lo previsto en esta ley, en tanto se determina su edad. A tal efecto, el Fiscal deberá realizar un juicio de proporcionalidad que pondere adecuadamente las razones por las que se considera que el pasaporte o documento equivalente de identidad presentado, en su caso, no es fiable. La realización de pruebas médicas para la determinación de la edad de los menores se someterá al principio de celeridad, exigirá el previo consentimiento informado del afectado y se llevará a cabo con respeto a su dignidad y sin que suponga un riesgo para su salud, no pudiendo aplicarse indiscriminadamente, especialmente si son invasivas». Ahora bien, este precepto se abre peligrosamente a la posibilidad de que se realicen pruebas de determinación de la edad incluso a personas documentadas, cuando se considera la posibilidad de dudar de la fiabilidad de la documentación.

YLE. El conflicto surge cuando esa reagrupación pasa por la repatriación del menor a su país de origen, y el menor con una edad suficiente como para valorar su propio interés, prefiere permanecer en el país de acogida, aunque sea solo[62].

c. Puede existir un conflicto en relación con el adecuado ejercicio del derecho a la educación (art. 27 CE y 9 LODYLE), reconocido sin ninguna limitación para los menores extranjeros independientemente de su situación administrativa, tal y como establecen las SSTC 236/2007, 17/2013 y 155/2015, y que presupone la libertad de elección del itinerario formativo de los menores. El pleno ejercicio del derecho descrito exigiría de la Administración facilitar esa elección, lo que no sucede habitualmente, de modo que se propone una oferta formativa limitada a los menores extranjeros, vinculada a la disponibilidad de plazas libres en los recursos educativos cercanos al lugar en que vive el menor y que obvia, no ya la vocación profesional del niño o de la niña, sino la atención a los criterios de mérito y capacidad del adolescente[63].

d. Puede existir un conflicto cuando la Administración falta a su compromiso de tramitar la documentación del menor para que, en el momento en que alcance la mayoría de edad esté documentado y pueda iniciar una vida independiente con alguna garantía

---

62 Actualmente existe menos conflictividad en este aspecto, y la razón es el éxito de una estrategia de litigación antigua, que concluyó con la STC 184/2008, de la Sala Primera del Tribunal Constitucional. El contenido de la misma puede consultarse en https://www.boe.es/diario_boe/txt.php?id=BOE-A-2009-1248. Este pronunciamiento introdujo la obligación de escuchar al menor antes de la repatriación, de modo que la administración pudiera tener en cuenta su opinión antes de proceder a la reagrupación familiar en origen. Aquel litigio fue promovido por la por la asociación Coordinadora de barrios para el seguimiento de menores y jóvenes, bajo la dirección del Letrado don Juan Ignacio de la Mata Gutiérrez.

63 En relación con el derecho a la educación de los niños y niñas extranjeros residentes en España –si bien acompañados– resulta fundamental citar la actividad que está llevando a cabo la Asociación de Abogados Extranjeristas, con el tema de la escolarización de los niños marroquíes residentes en Melilla https://abogadosextranjeristas.es/comunicados/ . Esta asociación también está desarrollando en este ámbito una estrategia de litigación basada en el recurso al sistema multinivel de protección de los derechos humanos.

de arraigarse en la sociedad española a través de la integración laboral (Soler Sánchez, 2015). Si bien se reconoce por ley el derecho a la documentación de los menores (art. 4 LODYLE y art. 10.4 LOPJM), la realidad demuestra que la tramitación se demora de modo que muchos adolescentes salen del sistema de protección sin documentar. Es un problema de «tiempos», que deviene en problema de estatuto jurídico.

e. Existe un conflicto cuando las condiciones de vida en los centros de menores no se ajustan a las necesidades de los niños y niñas, cuando en estos centros y recursos de protección no disponen de los mecanismos necesarios para proteger a los niños y niñas frente a múltiples formas de violencia y malos tratos, o cuando no reciben los apoyos necesarios para diseñar y desarrollar su proyecto de vida con la necesaria autonomía que les exige el ordenamiento jurídico una vez alcancen la mayoría de edad[64].

En todos estos supuestos, y sin duda en muchos otros, puede plantearse la posibilidad o la necesidad de desarrollar estrategias de litigación. Para ejemplificar el modo en que se individualiza esa posibilidad me centraré en la primera cuestión, la relativa a determinación de la edad del menor extranjero, porque ha sido la protagonista del litigio estratégico de Fundación Raíces durante los últimos años.

La cuestión que fondo es sumamente relevante[65]. Si los menores son identificados como tales entran en el sistema de protección y quedan bajo la tutela de las entidades públicas de protección de las administraciones autonómicas. Pero si no son identificados como menores, a pesar de que su edad sea inferior a la mayoría, se quedan en una situación sumamente precaria, porque quedan desprotegidos, de nuevo en desamparo y a menudo en situación de calle y, en el caso de tener documentación, en una situación en que ni pueden ser regularizados ni pueden ser expulsados. Además, los decretos de determinación de la edad, como hemos apuntado, son resoluciones no revisables jurisdic-

64 Véase nota al pie número 109.

65 Dan cuenta de ello un buen número de informes tanto del Defensor del Pueblo («¿Menores o adultos? ¿Procedimientos para la determinación de la edad?»), como del Ararteko («Situación de los menores extranjeros no acompañados en la CAPV), el Sindic de Greuges («Resolución sobre el proceso de determinación de la edad de los menores extranjeros no acompañados»).

cionalmente, porque no existe previsión de recurso alguno. Si al abuso de los procedimientos de determinación de la edad –que se incoan frente a «presuntos» menores documentados y no documentados- sumamos la ausencia de recurso efectivo frente a los decretos que cierran dichos procedimientos, nos encontramos ante la tormenta perfecta y una barrera de entrada de los menores extranjeros al sistema de protección que es muy difícil superar.

Este hecho determina el desarrollo de la estrategia de litigación formulada por Fundación Raíces en relación con la determinación de la edad de los menores extranjeros no acompañados. Los pasos que se han seguido para concretar esa estrategia han sido los siguientes:

i. Se identifica claramente que la administración española acude al procedimiento de determinación de la edad para excluir a un determinado número de personas del sistema de protección. La tendencia principal es que esos procedimientos concluyan con la determinación de la mayoría de edad. Y ello no siempre se corresponde con la realidad y, notablemente, entra en contradicción flagrante con la realidad documental de muchos menores que poseen documentos de identidad de sus países de origen que certifican que son menores. El hecho de que los decretos de determinación de la edad no sean susceptibles de ser objeto de un recurso directo ante los órganos jurisdiccionales, supone una limitación, de facto, del acceso a un recurso efectivo, es decir del derecho a la tutela judicial efectiva de los menores extranjeros no acompañados que contemplan el art. 24 CE y el art. 6 CEDH. Si solo se pueden recurrir los efectos derivados de la aplicación del decreto de determinación de la edad, se obliga al menor a iniciar vías de recurso indirectas del decreto de determinación de la edad que se demuestran como vías ineficaces de recurso, sobre todo, por el tiempo que va aparejado a su resolución y porque no van a la raíz del problema, que es el decreto de determinación de la edad.

   En síntesis, se constata que el modelo español de determinación de la edad de los menores extranjeros no acompañados no es respetuoso con los derechos fundamentales del menor, esencialmente con su derecho a la tutela judicial efectiva (art. 24.1

CE), en el que se integran, tal y como reconoce la jurisprudencia constitucional, su derecho a ser escuchado (art. 12 CDN, en relación con los arts. 10.2 y 39.4 CE), y su derecho a que sea tenido en cuenta su interés superior a la hora de tomar decisiones que le afecten (art. 3 CDN).

Por tanto, el objeto del litigio estratégico es lograr una modificación de la normativa procesal que conduzca a la previsión de un recurso directo contra los decretos de la fiscalía o, mejor aún, que determine que la evaluación de la edad sea realizada por un juez, con todas las garantías procesales que deben acompañar la definición de un elemento tan íntimamente vinculado con la propia identidad y con la dignidad de la persona (art. 10.1. CE).

ii. Este objetivo exige una modificación normativa que no pueden realizar los órganos de la jurisdicción ordinaria, sino que debe abordar el legislador.

Pero la labor de incidencia política se constató insuficiente muy pronto. Ya hemos apunado las razones más arriba. Por eso el diseño de la estrategia de litigación apunta a la necesidad de llegar al Tribunal Constitucional, que sí puede instar la actuación del legislador en caso de entender que la ausencia de recurso directo supone la vulneración del derecho a la tutela judicial efectiva de los recurrentes. También el acceso al Tribunal Europeo de Derechos Humanos puede resultar eficaz en ese sentido, porque este órgano jurisdiccional evalúa el ordenamiento nacional en su conjunto y puede constatar que la vulneración del Convenio Europeo de Derechos Humanos procede de la ley, lo que marcaría una obligación de actuar al legislador nacional.

iii. Una vez definido el órgano jurisdiccional o de garantía de los derechos cuyo pronunciamiento se requiere, se formula el diseño procesal. El problema, en el caso que nos ocupa, es que no existe ningún procedimiento previsto para impugnar directamente los decretos de determinación de la edad. Por eso el diseño procesal de la estrategia de litigación fue particularmente complejo.

En el año 2013 se intentó acudir directamente ante el Tribunal Constitucional, alegando la ausencia de vía judicial previa habilitada para recurrir el decreto. Pero el Tribunal Constitucional rechazó este argumento en los autos 151/2013 y 172/2013. Sin negar que hay una

falta de previsión legal respecto de recurso directo contra el decreto de determinación de edad, el Tribunal niega que de ello se pueda deducir la posibilidad de acudir directamente al recurso de amparo constitucional, dada su naturaleza subsidiaria. Y establece que «la determinación de la edad de un menor indocumentado se adopta por una resolución interlocutoria, que reviste los caracteres de cautelar y provisionalísima, y que se desarrolla en el ejercicio de las competencias del Ministerio Fiscal en materia de protección de menores, por lo que la resolución se integra en el conjunto de medidas protectoras o de otra naturaleza que se adoptan a raíz de la fijación de la edad que realiza el Fiscal», siendo posible su impugnación «en vía judicial, ya sea ante la jurisdicción civil, cuando se trata de medidas de protección de menores, por la vía del proceso especial de oposición a las resoluciones administrativas en materia de protección de menores del art. 780 de la Ley de enjuiciamiento civil (LEC), ya sea ante la jurisdicción contencioso-administrativa, cuando se trata de medidas administrativas que afectan al estatuto del extranjero, ya sea mediante el ejercicio de otras acciones contempladas en el ordenamiento procesal en función del contenido de las medidas adoptadas». El Tribunal Constitucional afirma, por tanto, que «al hilo de un procedimiento incoado para impugnar alguno de los eventuales efectos derivados de la aplicación del decreto de determinación de la edad que ha establecido una determinada fecha de nacimiento del extranjero, pronunciarse sobre dicho decreto, al estar este en el origen del acto que pueda ser objeto del procedimiento en cuestión».

A partir de estos pronunciamientos de plantea la necesidad de abrir procedimientos jurisdiccionales ordinarios que ataquen las resoluciones derivadas de la aplicación del decreto de determinación de la edad. Pero el equipo jurídico sigue convencido de que la impugnación indirecta genera indefensión porque alarga innecesariamente el procedimiento yendo esto en perjuicio de la defensa de los intereses del menor; y porque no soluciona el problema matriz, es decir, la falta de recurso directo frente al decreto.

Por eso la estrategia subsiguiente se abre en torno a dos vías:

a. La apertura de procedimientos diversos en la jurisdicción ordinaria para impugnar los efectos derivados del decreto. En este

caso se incoan tanto procedimientos en la vía civil (declarativo ordinario, jurisdicción voluntaria, oposición al cese de tutela), como en la vía contencioso-administrativa (procedimiento especial en defensa de los derechos fundamentales), porque los autos del Tribunal Constitucional no aclaran en ningún caso cual es la vía más apropiada. En todos estos múltiples, largos y costosos procedimientos judiciales se invoca, incansablemente, la vulneración del derecho a la tutela judicial efectiva del recurrente (menor documentado como tal) ante la ausencia de recurso directo del decreto. Hasta la fecha ningún órgano judicial se ha planteado que la lesión denunciada tenga su origen en la ley. Ninguno ha planteado por propia iniciativa una cuestión de inconstitucionalidad respecto del «silencio» del art. 35 LODYLE a este respecto. Algunos de los procedimientos han culminado la vía judicial interna, llegando al Tribunal Constitucional que ha optado por inadmitirlos a trámite. Muchos otros siguen aún abiertos, incluso ante el TC. Lo que sí se han conseguido son varios pronunciamientos del Tribunal Supremo que sostienen la inviabilidad del procedimiento de determinación de la edad en los supuestos en que los menores estén documentados[66]. Pero esta jurisprudencia, del más alto órgano de la jurisdicción ordinaria española, se interpreta de forma restrictiva por el Ministerio Fiscal que sostiene que la documentación que puede impedir la apertura del procedimiento de determinación de la edad es la documentación fiable. Desde este planteamiento basta la duda (razonada) sobre la fiabilidad de la documentación para volver al punto inicial, esto es la aplicación indiscriminada del procedimiento de determinación de la edad.

66 Véanse, por todos: - Tribunal Supremo Sala 1ª Pleno, S 24-9-2014, nº 452/2014, rec. 280/2013; Tribunal Supremo Sala 1ª, S 22-9-2015, nº 507/2015, rec. 2623/2014; Tribunal Supremo Sala 1ª, S 22-5-2015, nº 320/2015, rec. 908/2014; Tribunal Supremo Sala 1ª, S 16-1-2015, nº 13/2015, rec. 214/2014; Tribunal Supremo Sala 1ª Pleno, S 23-9-2014, nº 453/2014, rec. 1382/2013; Tribunal Supremo Sala 1ª, S 16-1-2015, nº 11/2015, rec. 1406/2013; Tribunal Supremo Sala 1ª, S 18-6-2015, nº 368/2015, rec. 343/2014. La más reciente, es la sentencia de la Sala 1ª, de 16 de junio de 2002, nº 307/2020, rec. 2629/2019.

b. La apertura de varios procedimientos de reclamación directa ante el Comité de Derechos del Niño. En ese caso la estrategia de recurso directo fue exitosa, consiguiéndose un total de nueve resoluciones estimatorias de las pretensiones de los niños y niñas[67].

En estos casos se planteaba sistemáticamente por el Estado, como causa de inadmisión de las quejas, la falta de agotamiento de las vías nacionales de recurso. Pero en todos ellos el Comité considera que, efectivamente, y con particularidades diversas en cada supuesto, concurren circunstancias que hacen que no pudieran considerarse efectivos los recursos existentes, porque o prolongaban excesivamente el procedimiento o no evitaban la adopción de medidas inminentes, como la expulsión, que habían de tener un efecto inmediato lesivo de los intereses del recurrente.

Sobre las cuestiones de fondo planteadas, de los dictámenes del Comité se deduce: 1) el deber de presunción de autenticidad de la documentación de identidad presentada por el niño –tal y como viene sosteniendo, por lo demás la jurisprudencia del Tribunal Supremo a

67 Dictamen CDN sobre comunicación individual 4/2016 D.D. c. España (en colaboración con the European Center for Constitucional Human Rights – ECCHR) - CRC/C/80/D/4/2016-; Dictamen CDN sobre comunicación individual 16/2017 A.L. c. España - CRC/C/81/D/16/2017-; Dictamen CDN sobre comunicación individual 17/2017 M.T. c. España - CRC/C/82/D/17/2017-; Dictamen CDN sobre comunicación individual 21/2017 A.D. c. España - CRC/C/83/D/21/2017-; Dictamen CDN sobre comunicación individual 22/2017 J. A. B. c. España - CRC/C/81/D/22/2017-; Dictamen CDN sobre comunicación individual 25/2017 H.B. c. España - CRC /C/82/D/27/2017-; Dictamen CDN sobre comunicación individual 26/2017 M.B.S. c. España - CRC/C/85/D/26/2017-; Dictamen CDN sobre comunicación individual 27/2017 R.K. c. España - CRC/C/83/D/25/2017-; Dictamen CDN sobre comunicación individual 28/2017 M.B. c. España - CRC/C/85/D/28/2017 -. También se han resuelto, en el mismo sentido aunque no fueron presentados por Raíces: el Dictamen sobre las comunicaciones individuales 37/2017 y 38/2017, L.D. y B.G. c. España - CRC/C/85/D/37/2017 y CRC/C/85/D/38/2017- planteado por la Asociación Málaga Acoge; el Dictamen sobre la comunicación individual 40/2018 S.M.A. c. España - CRC/C/85/D/40/2018, bajo la dirección letrada de Paco Solans; y los Dictámenes sobre comunicación individual 24/2017 M.A.B. c. España - CRC/C/83/D/24/2017; y sobre comunicación individual 11/2017, N.B.F. c. España -CRC/C/79/D/11/2017-, en estos dos casos bajo la dirección letrada de Albert Parés.

la que ya nos hemos referido-; 2) la obligación de tener en cuenta las declaraciones del menor y de otorgarle el beneficio de la duda; y 3) la exención del sometimiento a las pruebas cuando exista documentación válida y, en caso contrario, 4) la obligación de sometimiento a una evaluación holística, que no se limite a las pruebas oseométricas.

Para cumplir con sus obligaciones convencionales, el CDN identifica claramente las medidas a adoptar por nuestras autoridades nacionales: 1) revisión del proceso de determinación de la edad para garantizar su acomodo a la convención de derechos del niño, exigiendo que los documentos presentados sean tomados en consideración, aceptando su autenticidad cuando hubieran sido confirmados por los Estados de origen; 2) asignación sin demora de un representante legal cualificado u otros representantes de forma gratuita; 3) asignación de un tutor competente a los jóvenes inmigrantes no acompañados solicitantes de asilo (por ser un requisito de acceso al procedimiento para los menores), incluso cuando el proceso de determinación de su edad esté pendiente; 4) desarrollo de un mecanismo de reparación efectivo y accesible para los jóvenes migrantes no acompañados que afirman ser menores para que puedan solicitar una revisión de los decretos de mayoría de edad; y 5) capacitación de los funcionarios de inmigración, policías, funcionarios del Ministerio Público, jueces y otros profesionales competentes sobre los derechos de los menores solicitantes de asilo y de otros menores migrantes.

Ahora bien, no existe un mecanismo procesal en la legislación interna que imponga a las instituciones que ejercen el poder judicial o el poder ejecutivo, en cualquiera de sus formas, la obligación de ejecutar de forma automática e inmediata las resoluciones del Comité (en realidad de ninguno de los Comités del Sistema de Naciones Unidas). La única forma de traducir los mandatos contenidos en las resoluciones en cambios reales en la normativa, las políticas públicas o la actuación jurisdiccional es fiarse a la voluntad (política) de darles cumplimientos. Hasta la fecha, si bien existe la voluntad declarada del Ministerio de Justicia de abordar el cumplimiento de las resoluciones del Comité, sobre todo en lo que hace a la revisión del procedimiento de determinación de la edad, lo cierto es que la esperada modificación normativa todavía no ha tenido lugar. Dicho esto, se ha abierto un proceso de

diálogo interministerial y con las organizaciones de la sociedad civil dedicadas a la protección de los derechos de la infancia en el que, por lo demás, Fundación Raíces no interviene de forma directa.

4. ¿Cuál es la valoración que realizamos en el momento actual del trabajo realizado en materia de litigio estratégico?

- Los tribunales nacionales –dejando aparte la posición de la Sala de lo Civil del Tribunal Supremo- están siendo altamente reacios a integrar la perspectiva de derechos fundamentales y de infancia en los supuestos de impugnación de los decretos de determinación de la mayoría de edad. Es sumamente complicado conseguir una resolución favorable en instancia, incluso después de que el CDN se haya pronunciado en favor de las pretensiones de los niños y niñas representados por Fundación Raíces, e incluso en presencia de la jurisprudencia del Tribunal Supremo a la que hemos hecho referencia. Sigue primando el enfoque de extranjería y es poco frecuente obtener sentencias estimatorias cuando se busca la impugnación de los decretos de mayoría de edad. La impugnación directa en instancia apenas ha sido considerada por los tribunales ordinarios. La posición de la Fiscalía sigue siendo prioritariamente considerada por los órganos de la jurisdicción.
- La inexistencia de mecanismos de ejecución de las resoluciones de los Comités de Naciones Unidas dificulta la integración de la doctrina emanada de dichos Comités en el sistema español, aunque nada impida esa integración. Los órganos judiciales, pero también la administración e incluso el legislador confunden ejecutoriedad con obligación de cumplimiento. Nos movemos en el mundo de los conceptos abstractos del derecho y ello dificulta mucho su comprensión y su aplicación. Falta pedagogía constitucional y quizá no esté en manos de la fundación hacerla. Lo cierto es que existe poca receptividad frente

a la invocación de los dictámenes del CDN que han estimado las pretensiones de los niños y niñas a que ha asistido Raíces.

- El Estado no asume plenamente la necesidad de ajustar sus prácticas a las exigencias derivadas de tratados internacionales. Mucho menos cuando estamos hablando de los derechos de las personas extranjeras. Este es un estado de opinión y un planteamiento ideológico defensivo, presente en casi todas las posiciones políticas, que no es fácil de superar. No obstante, las resoluciones del Comité de Derechos del Niño han puesto el foco sobre España, que también ha sido objeto de atención, en relación con este tema, por parte de la Agencia de Derechos Humanos de la Unión Europea (FRA) y del Consejo de Derechos Humanos de Naciones Unidas. Esta presión puede provocar, en el medio-largo plazo una flexibilización de la posición del Estado.
- La estrategia de litigación no ha generado, aún, el cambio normativo que se pretendía. En ese sentido, su impacto sobre las vidas de los niños y niñas que acuden a Raíces ha sido muy limitado. Tampoco ha existido un impacto directo sobre los menores que protagonizaron los casos que llegaron al Comité, porque el Estado no les ha indemnizado por lesión de derechos identificada. La victoria moral no ha venido acompañada de resarcimiento material alguno.
- No obstante esas victorias en sede internacional han legitimado las pretensiones de Fundación Raíces en defensa de los intereses de los niños y niñas que migran solos. Ha colocado a la fundación en una posición mejor para realizar incidencia política y para erigirse en interlocutor válido a la hora de plantear reformas normativas en sede parlamentaria. Pero esa posición es aun manifiestamente mejorable, por cuanto no ha existido interlocución pública directa con el poder ejecutivo para asegurar el cumplimiento de las resoluciones del Comité. No obstante lo dicho, es cierto que la posición de Fundación Raíces también ha sido asumida por entidades con un ámbito de actuación más amplio en algunos aspectos, habiéndose trasladado las reivin-

dicaciones de la Fundación por vía indirecta a través de estas organizaciones.

La pregunta a plantearse es si, efectivamente, el proceso de diálogo político iniciado en fechas recientes concluirá con una modificación del procedimiento de determinación de la edad o no lo hará. Y, si lo hace, qué parte de ese cambio debe ser asociado al esfuerzo de Fundación raíces y de los abogados y abogadas que han trabajado en el mismo sentido (Paco Solans, Albert Parés, Jose Luis Rodriguez Candela). En muchas ocasiones no es sencillo evaluar la conexión de causa-efecto, pero sin esa evaluación es difícil calibrar el verdadero impacto de la litigación estratégica.

El litigio es costoso, en términos económicos y humanos, y supone una enorme carga para la fundación. También es costoso en términos emocionales para los niños y niñas y para sus abogados y abogadas. El litigio es incierto, por su propia naturaleza, no garantiza un resultado satisfactorio para el solicitante, por lo que puede resultar sumamente frustrante. Además, un caso infructuoso puede generar una publicidad negativa que puede ser perjudicialmente canalizada hacia la organización o el solicitante personalmente.

Son muchos los elementos a tener en cuenta. Por eso, no es fácil dar una respuesta a la pregunta que da título a este documento (¿Cambia el litigio estratégico la vida de los niños y niñas que viajan solos a España?) en el momento presente. Pero si es posible afirmar que la cambia más que la ausencia de intervención. Aunque los cambios no los veamos en el corto, ni siquiera en el medio plazo.

Bibliografía

Bellow, G, y Moulton, B. (1978), *The Lawyering Process: Materials for Clinical Instruction in Advocacy*, Mineola, New York: The Foundation Press.

Coral-Diaz, Ana Milena (2010), Londoño-Toro, Beatriz; Muñoz-Avila, Lina Marcela (2010), «El concepto de litigio estratégico en América Latina; 1990-2010», *Vniversitas*, núm. 121: 49-76, julio-diciembre de 2010, Bogotá (Colombia).

De Palma Del Teso, Ángeles, González García, Almudena, (2015), «La determinación de la edad de los menores extranjeros no acompañados tras la reciente doctrina del Tribunal Supremo», en *Revista Jurídica de Catalunya*, núm. 3.

Diaz Crego, María (2012), «Niños y adolescentes», en Guillermo Escobar Roca, *Derechos Sociales y tutela antidiscriminatoria*. Aranzadi, Cizur Menor, pp. 1619-1723.

Frank, Jerome (1933), «Why not a clinical lawyer-School?» *University of Pennsylvania Law School*, Vol. 81, Num. 8, junio, 1933.

Gloppen, Siri (2005), «Public Interest Litigation, Social Rights and Social Policy», *Arusha Conference, «New Frontiers of Social Policy»,* diciembre, 12-15 (Conference Paper).

Gómez Fernández, Itziar (2017a), *El derecho a tener derechos; definición jurisprudencial del estatuto de la persona extranjera*, Aranzadi, Cizur Menor.

Gómez Fernández, Itziar (2017b), «Tutela judicial para menores extranjeros en conflicto con la Administración», *Revista Aranzadi Doctrinal*, núm. 2/2017, 01/03/2017

Gómez Fernández, Itziar (2019), «Qué nos enseña el caso de Ángela González Carreño sobre el recurso al derecho internacional de los derechos humanos en los procedimientos ordinarios (comentario a la sentencia 1263/2018 del Tribunal Supremo)». *Revista Aranzadi Doctrinal*. 31/08/2019.

Gutiérrez Contreras, Juan Carlos (coord.) (2011), *Litigio estratégico en Derechos Humanos, modelo para armar, Comisión Mexicana de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos*, A.C. México DF.

Larios Paterna, María Jesús (2018) «Los derechos de los menores migrantes solos y su garantía por las Comunidades Autónomas», *Informe Comunidades Autónomas*, IDP, Barcelona. http://idpbarcelona.net/docs/public/iccaa/2018/menores_2018.pdf

Montesinos Padilla, Carmen, (2017), *La tutela multinivel de los derechos desde una perspectiva jurídico-procesal: el caso español*, Tirant lo Blanch, Valencia.

Solar Cayón, José Ignacio (2005), *El realismo jurídico de Jerome Frank. Normas hechos y discrecionalidad en el proceso judicial*. Madrid, Universidad Carlos III de BOE, Madrid.

Soler Sánchez, M., Martín Cubas, J. (2015), «Los derechos y garantías de los menores extranjeros no acompañados», en Cabedo Mallol, V. (Coord.) *Menores no acompañados: los otros inmigrantes. Cuestiones jurídicas. Actividades investigadoras y docentes*. Tirant Lo Blanch, Valencia, pp. 23-51.

Ucín, Maria Carlota (2017), «Litigio de Interés Público», *Eunomia, Revista en Cultura de la Legalidad*, núm. 12, abril – septiembre 2017. DOI: https://doi.org/10.20318/eunomia.2017.3656

Villarreal, Marta (2007), «El litigio estratégico como herramienta del Derecho de interés público», Sánchez Matus, Fabián (Coordinador), *El litigio estratégico en México: la aplicación de los derechos humanos a nivel práctico*. Experiencias de la Sociedad Civil, OACNUDH, México.

SIMPOSIO NÚMERO 21

LA INVESTIGACIÓN EN MIGRACIONES DESDE LA ANTROPOLOGÍA Y LA INCIDENCIA DE SUS CONCLUSIONES EN LAS POLÍTICAS PÚBLICAS

Daniel Parajuá. Universidad Complutense de Madrid,
dparajua@pdi.ucm.es

María Rubio Gómez. Universidad de Granada,
mariarubio@ugr.es

Desde nuestra disciplina trabajar sobre migraciones –movimientos migratorios, impacto de dicho fenómeno en poblaciones diversas, etc.- es casi inherente a la propia razón de ser de la Antropología. El estudio de la otredad se encarna en la idea de las personas migrantes en nuestro territorio, principales protagonistas de los trabajos de corte antropológico que se han venido desarrollando en España desde finales de los años 80 del siglo pasado y que han puesto el foco en migraciones y migrantes. Tratar de describir y entender está considerada «nueva» diversidad (ya sea para asimilarla/integrarla en diversas condiciones y espacios sociales; para controlarla, para analizar el impacto de sus presencias en la construcción de una sociedad multicultural en distintos ámbitos –educativo, religioso, laboral, etc.–) sería el presumible objetivo de estos trabajos científicos. Pero, más allá del ámbito académico, de los congresos, seminarios y simposios, las publicaciones en revistas especializadas o los proyectos de investigación en este momento nos preguntamos: ¿en qué han incidido las aportaciones que desde la antropología se han hecho al estudio de los fenómenos migratorios?

Una de nuestras aportaciones disciplinares más relevantes (no solo al estudio de las migraciones) si no al acercamiento a la realidad social, es la etnografía. Entendida esta, como plantearía Wolcott (1993),

como ese proceso metodológico global –característico de nuestra disciplina– que viene definido por la intención de ofrecer interpretación cultural a los fenómenos que estudiamos, pero ¿a quienes les importan estas interpretaciones culturales, estos ejercicios de comprensión profunda y empatía que se generan a través del método etnográfico?

Preguntarse por la incidencia de las etnografías en las políticas públicas es ciertamente problemático. Por una parte, porque las respuestas pueden poner en evidencia el escaso, o incluso nulo impacto real; de otro lado –quizá más inquietante– porque comprobamos que buena parte del saber generado en la investigación de las Ciencias Sociales es empleada para las técnicas de gobierno o en los dispositivos punitivos y de control de poblaciones. En ambos casos tenemos que renunciar a la idealización de una investigación antropológica directamente vinculada con la mejora de las condiciones de vida de las personas y la implementación de políticas públicas que garantizan el acceso a los derechos. En cualquiera de estos casos, estaremos formulando preguntas más concretas que se inscriben en una más amplia, de gran calado, que las engloba, esto es ¿para qué sirve la etnografía?, y más aún ¿a quién sirve?

El ámbito específico de las migraciones constituye un claro ejemplo de las ambivalencias señaladas. Se trata de un asunto clave de las agendas políticas con implicaciones en numerosos órdenes de la vida social: las políticas sanitarias, la protección y los servicios sociales o el sistema educativo son algunos ejemplos. En todos ellos es posible pensar en estudios pertinentes de las condiciones de vida migrantes con capacidad para arrojar luz y pistas para unas más amplias y mejores redes de servicios. En segunda instancia, nos parece evidente la capacidad – al menos en potencia– que este tipo de investigación tiene para modular los discursos en torno a las migraciones y revertir aquellas narrativas catastrofistas, tendenciosas, xenófobas y racistas que se desarrollan en diversos espacios de la vida social, desde los discursos de la vida ordinaria y los prejuicios a pie de calle, hasta la academia y las propias instituciones políticas.

Desde esta perspectiva y de manera más específica, podemos señalar al menos cuatro ejes centrales en torno a los cuales las etnogra-

fías de las migraciones pueden realizar aportaciones significativas, con efectos en las políticas públicas:

a) Este tipo de investigaciones constituyen un acceso privilegiado al conocimiento en detalle de las condiciones de vida de las personas, en sus contextos ordinarios y cotidianos, aquellos en los cuales la relegación, el acceso o las limitaciones de los derechos son realidades inmediatas e insertas en las vidas y biografías.
b) De otra parte, las etnografías cuidadosas y sistemáticas nos proporcionan el acceso a la heterogeneidad y complejidades de las vidas migrantes, en sus diversos espacios sociales. Esto permite mostrar los detalles y las aristas donde frecuentemente encontramos simplificaciones y generalizaciones y, en última instancia, proporcionar un análisis de modos de vida humanos donde con excesiva frecuencia se realizan descripciones des-humanizadas.
c) Además, estas etnografías deben ser capaces de incorporar a sus descripciones minuciosas la puesta en evidencia de los dispositivos y procesos sociales por medio de los cuales se produce y reproduce la relegación social, el acceso diferencial a los derechos y los escenarios sociales de prejuicio, discriminación y racismo. Aquí debemos incluir todas las aportaciones que analizan y muestran la arquitectura de los discursos de la discriminación y las estrategias de las narrativas de la relegación de cualquier tipo.
d) Por último, pero inevitablemente conectado con lo anterior, estas etnografías deberían ser capaces de aportar los instrumentos cognitivos para cuestionar lo incuestionable y poner en evidencia los dispositivos que configuran una realidad como «inevitable». De manera más concreta, deben ser capaces de aportar elementos de objetivación de la vida social de las personas migrantes, así como para el análisis de las condiciones sociohistóricas contingentes.

Pero, conviene recordarlo, saber más y comprender mejor las vidas migrantes no implica una relación directa y diáfana con la implementación de más y mejores políticas públicas. Creemos necesario ampliar el espectro del análisis de los usos de la etnografía, más allá de aquellos que le otorgan un papel orientador de las políticas públicas que garan-

tizan los derechos sociales. La rigurosidad de la investigación antropológica y los saberes generados por las etnografías también conforman sustratos de conocimiento para las políticas punitivas y restrictivas de derechos, así como para las técnicas de gobierno diferencial de poblaciones. Unas cuestiones todas ellas muy ligadas a las vidas migrantes. La instalación de vallas en las fronteras, los controles policiales, la limitación del acceso a la sanidad universal, o los centros de detención y confinamiento, por poner unos ejemplos, son dispositivos basados en saberes y áreas de conocimiento técnico a los que contribuyen también las Ciencias Sociales. Sabemos de la centralidad de las políticas de control y gobierno de las poblaciones, así como de la importancia de todos los datos relativos a las gentes, su actividad y su movilidad. Las ciencias sociales han producido sus propios mitos cuantitativos (como en el caso de los datos demográficos) y la etnografía también puede aportar análisis e informaciones que, incidiendo en las diferencias culturales, contribuyen a apuntalar narrativas de discriminación.

No seremos, por tanto, ingenuas al respecto. A la constatación de la agenda oculta de la antropología cabe añadir otra sospecha: en las condiciones actuales de producción de investigación antropológica sobre las migraciones y las vidas migrantes es extremadamente difícil que ejerzan algún poder persuasivo en el diseño de las políticas marco que pretenden regular estos flujos de personas. Precisamente, esta cuestión debe ser colocada en el centro del debate acerca del papel de la antropología en relación con las políticas públicas. Pensamos que todo análisis sectorial (sanidad, educación, vivienda, empleo, etc.) remite en última instancia a la cuestión de la capacidad de las Ciencias Sociales para evidenciar los dispositivos de producción de desigualdades y la relegación social.

Consideramos, finalmente, que una de las más importantes aportaciones de la etnografía es la elaboración de un conocimiento más fino y detallado sobre las condiciones de vida de las personas, así como un acceso privilegiado a la diversidad de perspectivas y subjetividades. Creemos necesario, por tanto, reforzar las características que son propias de este trabajo de análisis cualitativo, reflexivo y de largo recorrido. La investigación antropológica, como las propias Ciencias Sociales, se encuentra exigida de cambios en el contexto del capitalismo

neoliberal en curso. En este contexto proliferan las propuestas que simplifican los procedimientos metodológicos y reducen los tiempos de las etnografías; el ruido mediático logra proponer objetos de estudio preconstruidos según su lógica y, más aún, asistimos a un debate más o menos explícito acerca de la «utilidad» de la antropología, expresado en términos de eficacia de mercado y respuesta al tensionado binomio de la oferta y la demanda. Unas etnografías así adelgazadas y mimetizadas con las derivas neoliberales no sólo seguirán generando saberes «útiles» para las técnicas de gobierno, sino que también reducirán considerablemente las posibilidades de construir análisis reflexivos y críticos que permitan producir conocimiento en torno a los cuatro ejes que hemos señalado.

La investigación deberá ser capaz, por tanto, de estudiar las intersecciones entre las lógicas de la vida cotidiana y otras lógicas como la burocrática o la securitaria, ambas de gran relevancia en las vidas migrantes. Tendrá que ser capaz de analizar los procesos sociales e institucionales de marcaje de gentes, así como los usos prácticos de las categorías sobre las personas. Mostrará, en definitiva, los niveles y espacios sociales más inmediatos y ordinarios de los procesos de producción y reproducción de un acceso diferencial y controlado a los derechos sociales y culturales.

Pero también, como profesionales necesitamos encontrar otras vías de difusión más allá de nuestras fronteras disciplinares. En una sociedad totalmente atravesada por esa inmediatez informativa que desborda en muchas ocasiones los límites de la comprensión profunda de los fenómenos que nos rodean; saber cómo y a quienes comunicar nuestros trabajos etnográficos se hace de vital importancia de cara a lograr el impacto deseado. En este sentido, consideramos, se hacen necesarias las alianzas y el tejido de entramados sociales más amplios que nos saquen de nuestros departamentos, de nuestros grupos de investigación y seminarios, para construir con otras partes de la sociedad civil –asociaciones, administraciones públicas, etc.- marcos referenciales de actuación que efectivamente logren tener algún impacto en las condiciones de vida de una población que es percibida, no en pocas ocasiones, desde la esencialización identitaria, desde la homogeneidad, como representativa de la exclusión social y la subalternidad, cuando no de

la amenaza... Ideas que, como estamos viendo en los últimos tiempos, tristemente calan en discursos políticos, adoptando una capacidad de difusión y permeabilidad en el imaginario colectivo que como científicas sociales nos interpela y –si se permite la expresión- remueve la entraña de quienes estamos comprometidas con la justicia social.

Hemos expuesto en esta presentación algunas reflexiones y líneas de debate que nos interesaría abordar en el espacio de este simposio y que, como no podía ser de otra manera, quedan abiertas a las diversas contribuciones con las que tenemos el placer de contar. Iremos del ámbito normativo al educativo, del laboral al de los medios de comunicación, miradas desde la antropología, todas ellas puestas en diversos impactos de las migraciones, que nos permitirán dar cuenta de la incidencia de las mismas en las políticas públicas.

MORABITISMO, COMERCIO INFORMAL Y AGENDA POLÍTICA EN BARCELONA. EL CASO DE LOS *MODOU-MODOU* MANTEROS

Marta Contijoch. UB-GRECS, martacontijoch@ub.edu

Horacio Espinosa. OACU,
horacio.espinosa.zepeda@gmail.com

1. Introducción

Esta comunicación da cuenta de la labor en marcha de un grupo de investigadores del Institut Català d'Antropologia y del Observatori d'Antropologia del Conflicte Urbà (OACU), que desde 2018 están atendiendo un aspecto estratégico de la forma de vivir y organizarse del colectivo de *moudu-moudu*[68], migrantes senegaleses muchos de ellos dedicados al comercio informal en la vía pública de Barcelona: el religioso. Este ámbito trasciende de lejos el meramente espiritual y, en su caso, es indesligable de la tradición religiosa morabita, la forma que en África Occidental adopta popularmente el sufismo. Para ello, se están recogiendo testimonios de manteros y se ha seguido el desarrollo de parte del ciclo festivo tanto musulmán como específico de las dos *turuq* en las que se ha centrado el trabajo investigador[69], la Tijaniyya y

68 El término wólof *modou-modou*, que se asignaba inicialmente, a personas de origen rural migradas a las grandes ciudades senegalesas, muchos de ellos para empezar a dedicarse a la venta informal en la calle, se ha aplicado a jóvenes que migran hacia Europa de forma irregular para llevar a cabo trabajos sin cualificación, entre ellos la venta informal.

69 Nombre que reciben las cofradías sufíes, singular tariqa, literalmente «senda» o «camino».

la Mouridiyya, mayoritarias tanto en Senegal como entre los migrantes procedentes de ese país.

Las observaciones y entrevistas realizadas por el momento, en el marco de un proyecto financiado[70], se han realizado en el entorno del Sindicato Popular de Vendedores Ambulantes de Barcelona y la principal *da'aira* tijane de la ciudad –la Comunidad Islámica Dahiratoul Moutahabina Filahi–, a la que pertenecen algunos de los militantes del Sindicato. Esta línea investigadora continúa hoy, concretada en un proyecto para el que se ha obtenido financiación sobre los baye fall[71], una corriente heterodoxa de la Mouridiyya, cuyos seguidores por el momento contactados en Barcelona se dedican en su mayoría a la venta callejera o la recogida de chatarra. Está iniciada, y pendiente de soporte, la aproximación a las *da'arias* mourides, para la que ya se han establecido contactos con la Jazbul-Khoulob, cuya sede es la Casa Serigne Touba Barcelona, integrada en la Federación Bidayatul Xitma (Touba Catalunya), así como la Cooperativa Diomcoop, una asociación de exmanteros promovida por el Ayuntamiento de Barcelona, que parecería estar, al menos inicialmente, vinculada a la Mouridiyya. Una parte de esta investigación ya ha sido publicada (Contijoch y Espinosa, 2019; Delgado, 2020) y está relacionada con otras, a cargo del mismo equipo, sobre la defensa de los vendedores callejeros senegaleses de su derecho al trabajo (Espinosa, 2018; Mansilla y Espinosa, 2019). En estas páginas se resume un aspecto de la labor emprendida, con una referencia a su recepción por las instituciones y sus políticas públicas en materia de regulación del espacio público y, más allá, de gestión del establecimiento de colectivos de origen migrante.

La acción investigadora de la que aquí se informa está poniendo el acento en esta faceta desatendida de la manera de incorporarse a nuestra sociedad de estos vendedores ambulantes procedentes de Senegal, sus prácticas religiosas, inseparables del marco de dificultades e incer-

70 *La religiositat morabita entre treballadors informals d'origen senegalés a Barcelona. El cas dels modou-modou o manters*, Observatori del Patrimoni Etnològic i Immaterial de la Generalitat de Catalunya e Institut Ramon Muntaner, dirigido por Manuel Delgado (2018-2019, ref. CLT051 / 18/00018).

71 *Expressions del bayefallisme a la ciutat de Barcelona*, Observatori del Patrimoni Etnològic i Immaterial de la Generalitat de Catalunya, dirigido por Marta Contijoch (2020, pendiente de referenciar).

tidumbres en el que deben trabajar y vivir. No ignora, en todo caso, como esta cuestión aparece atravesada, en el contexto de la sociedad receptora, por variables como la manera en que se ha dado el proceso migratorio, la densidad y calidad de relaciones con otros actores o el funcionamiento del top manta en términos de mercado, asuntos que se han considerado suficientemente clarificados por otras aproximaciones previas para el caso catalán (Kaplan, 1998; Jabardo, 2004, 2014; para la ciudad de Barcelona, Guerrero, 2017; Heusch, 2018; Alford, Kothari y Pottinger, Laura, 2019; Altesor, 2019). Sin cuestionar el papel central de tales determinantes, esta investigación se ha detenido en la articulación de una determinada ideología religiosa –el morabitismo–, así como de las formas de encuadramiento de que se dota para agrupar a sus seguidores –las *da'airas*–, con las dinámicas de asentamiento en Barcelona del colectivo que nos ocupa, en particular las sus formas de resistencia o adaptación negociada al acoso legal, policial, mediático y social que sufren como consecuencia de su dedicación al comercio informal. También como ese factor religioso puede actuar, en un momento dado, como una nueva fuente de problematización para su presencia en la sociedad receptora.

Todos los senegaleses de los que se han registrado relatos de vida para esta investigación u otras (Yborra, 2019) llegaron a las costas españolas en patera y comenzaron a trabajar en la venta ambulante a partir del contacto con familiares que, aparte de acogerlos, los introdujeron en esta actividad; en no pocas ocasiones combinada con otras esporádicas, como la participación en campañas de recogida de fruta y verdura. Según las estadísticas más recientes disponibles hasta ahora, a principios de 2019 se contabilizaban 22.410 personas de origen senegalés en toda Catalunya[72], de las que Barcelona concentraría 1.496[73]. De estos, 1.045 eran hombres, cerca de 900 de los cuales se ha calculado que trabajaban en la venta ilegal en la calle[74]. Los datos disponibles no permiten conocer cuantos se encuentran en situación irre-

72 https://www.idescat.cat/poblacioestrangera/?b=12, consultado el 28/3/2020.

73 https://www.bcn.cat/estadistica/castella/dades/inf/pobest/pobest19/part1/nt18.htm, consultado el 28/3/2020.

74 https://www.pimec.org/sites/default/files/documents_pagines/def_cat_impacte_economic_de_la_venda_ambulant_ilegal.pdf, consultado el 30/3/20.

gular, aunque, de acuerdo con la propia experiencia sobre el terreno, es ostensible que constituyen una mayoría. En este sentido, se aprecia el carácter singular del caso de Barcelona y su entorno, que concentran buena parte de esta población joven y masculina, a diferencia de otras áreas de Catalunya donde se encuentra otro perfil de población de procedencia senegalesa, en buena medida con una trayectoria más larga en el país y acompañados de sus familias.

Hasta aquí la presentación de un trabajo que, a caballo entre la antropología de las migraciones y la antropología religiosa urbana, está procurando profundizar en como la filiación religiosa puede devenir un instrumento de adaptación a su asentamiento de un determinado colectivo de origen migrante. Nunca se ignoró que el objeto focalizado para su conocimiento lo era también de una sobreexposición política, mediática y jurídico-policial que hacía que la actividad investigadora tuviera que, tarde o temprano, verse implicada directamente en actuaciones gubernamentales y debates públicos. Y así fue. Si la presente comunicación tiene pertinencia en este simposio es, precisamente, porque su intención inicial de saber más sobre las dinámicas de articulación entre procesos de adaptación de colectivos migrantes y prácticas rituales y asociativas de naturaleza formalmente mística llegó a interferir y ser interferida por la manera como tal nexo se convirtió, en pleno desarrollo de la investigación, en una nueva y más grave inculpación a los manteros por parte de la policía y de la prensa, tan significativa como la repercusión que esa denuncia obtuvo de las instancias administrativas concernidas.

2. El papel de las *da'arias* en marcos de diáspora migratoria senegalesa

Las *da'airas* son las principales unidades de lealtad religiosa para los seguidores de una misma *tariqa* en una localidad determinada. Son células religiosas específicamente urbanas que, ya en Senegal (Diop, 1981), operan ante todo como círculos de oración en el marco de los cuales los discípulos de un mismo marabú de una misma ciudad[75], ba-

75 El marabú, *cheikh* o, en wólof, *serigne*, es la personalidad central en el sufismo popular senegalés, guía o maestro espiritual que combina conocimiento

rrio o incluso puesto de trabajo se encontrarían para llevar a término lecturas del Corán, recitaciones de cantos y poemas en honor a los principales *cheikhs* de la orden –las *khassides*–, así como para planear diversos eventos. El número de miembros de una *da'aira* suele ser de entre los 100 o 200 adscritos, siendo más activos unos 30 o 50 de entre ellos. Todos pagan cotizaciones regulares de un importe más o menos flexible según los ingresos disponibles de cada cual, a las que hay que añadir colectas extraordinarias para diferentes fines, como celebraciones, peregrinaciones y la atención a visitas de marabús.

Pero, más allá de facilitar la participación de los discípulos en el calendario ritual de la *tariqa* en la que están iniciados, así como la recolección de las donaciones, la *da'aira* permite mantener en las ciudades senegalesas la sociabilidad de la cofradía en el marco de un entorno urbano que, a menudo, obliga a los discípulos a estar alejados de su guía y, en todo caso, de las principales sedes de la vía. Asimismo, la sociabilidad de la *da'aira* sirve a la construcción de un sentido de comunidad entre sus miembros, enlazándolos con vínculos más allá de la orden, en una doble dinámica que, por un lado, otorga prioridad a sus seguidores, excluyendo aquellos que no pertenecen a ella, pero al mismo tiempo hace funcionar la organización local y sus redes como herramienta de proselitismo (Cruise O'Brien, 2003: 78-79). En cualquier caso, la *da'aira* provee de toda una serie de nexos de tipo horizontal que facilitan dinámicas de solidaridad interna y ayuda mutua entre *taalibes* (discípulos).

En contextos de migración como los que nos interesan, las *da'airas* no son solo células que actúan como instancias de acogida y apoyo a los inmigrantes senegaleses, y apenas, a diferencia de cómo puede ocurrir en origen, una especie de sociedades mercantiles destinadas a la obtención y distribución de género o la financiación directa o indirecta de actividades comerciales formales o no. En primera instancia, y como sucede en Senegal, en tanto que espacios físicos permiten la coincidencia de personas que raramente se encuentran concentradas en un solo barrio, incluso ni siquiera en una misma ciudad. Pero la función esencial, de la que depende el resto, es la de concentrar una vivencia en clave mística, a la vez individual y colectiva, que implica a

---

del Corán y competencia para ejecutar diferentes técnicas taumatúrgicas.

su vez todo un cuerpo ritual complejo y cambiante para cada contexto de asentamiento. Esta religiosidad es la clave para generar un puente siempre abierto y activo de ida y vuelta entre el lugar donde el migrante se ha establecido y las ciudades sagradas de cada cofradía –Touba, para la Mouridiyya; Tivaoune y Kaolack, para la Tijaniyya–, vínculo del que el *taalibe* en el extranjero extrae un sentido de la identidad y una conciencia de su origen indispensable en orden a hacer más eficaces sus estrategias para integrarse en sus propios términos en la sociedad que le acoge.

Es así como la afiliación a la *tariqa* y la pertenencia a la *da'aira* resultan un recurso –combinado con otros lazos familiares, de amistad y vecindad– en la adaptación económica y social de los senegaleses también en el contexto catalán, materializando los lazos tejidos por la espiritualidad morabita en redes de ayuda mutua que adoptan la estructura de la cofradía, con la *da'aira* como eje. Sin embargo, esta primera aproximación a los manteros de Barcelona puntualiza algunos de los supuestos a propósito de esta centralidad de la *da'aira* en otros contextos de diáspora, que no serían del todo trasladables para el caso de los vendedores ambulantes senegaleses en nuestro país.

Es cierto que la *da'aira* puede jugar un papel discreto en el proceso migratorio como primera instancia de acogida a los recién llegados, si no se disponen de otros recursos o mientras se contacta con posibles parientes ya asentados. En cualquier caso, se trata de una primera asistencia limitada y son más bien raros los casos en que la *da'aira* aparece vinculada en el proceso migratorio desde la sociedad de origen, siendo mucho más recurrente el recurso a vínculos familiares. Ya en destino –por ejemplo, en Barcelona–, la *da'aira* emerge como un espacio de reencuentro entre personas senegalesas migradas, hombres y mujeres, un refugio donde se propician redes y vínculos que van más allá de la manta, pero que implican a los manteros en tanto que una parte de ellos la integran. En este sentido, de acuerdo con los informantes entrevistados, las *da'airas* funcionarían como una instancia más -entre otras sostenidas sobre vínculos familiares, vecinales y de amistad– de incorporación al nuevo escenario de vida, un posible punto de partida para la integración en actividades laborales, informales o no.

Ahora bien, lo recogido sobre el terreno no permite inferir que, más allá de facilitar unos primeros contactos, la pertenencia cofrádica esté vinculada a la venta ambulante o a cualquier otro trabajo; mientras sí que se hace hincapié en la función comunitaria de la *da'aria*, sin ninguna relación con las redes de abastecimiento de los productos vendidos en la calle. Precisamente los manteros con los que hablamos nos remarcaban su pluralidad de adscripciones cofrades e incluso confesionales, incluyendo la indiferencia, como una prueba de esta separación entre venta en la calle y práctica religiosa. En una línea similar, aparecía destacada la poca explicitación de las respectivas adhesiones a una u otra tariqa en el contexto de calle. En este caso, más allá de una voluntad de desvincular lo espiritual del «hacer la manta», se apuntaba a los posibles conflictos internos que implicaría la visibilización de la adhesión a una determinada hermandad, aunque fuera por los eventuales debates a propósito de qué vía sería la más adecuada para acceder a Dios.

Sin embargo, la pertenencia a una u otra cofradía sí que podría ser determinante en ciertos aspectos. Miembros del Sindicato Popular de Vendedores Ambulantes entrevistados señalaban que los contactos entre las dos principales *da'airas*, mouride y tijane, de Barcelona eran cordiales. Así, ambas sedes se ubican a pocos metros la una de la otra, y son recurrentes visitas recíprocas con motivo de las principales festividades de las *turuq* respectivas –fundamentalmente el Grand Magal mouride y el Grand Gammu tijane- y de la umma en general– sobre todo la *Tabaski* o fiesta del sacrificio. Pero a pesar de esa cordialidad entre las *da'airas* y sus miembros, algún militante del Sindicato habría insinuado, en conversaciones informales, la posibilidad de que uno de los criterios para ser aceptado en el proyecto de la cooperativa promovido desde el Ayuntamiento en el año 2017, Diomcoop, fuera relativo a la adscripción de los candidatos a una *tariqa* u otra, en este caso en favor de los pertenecientes a la Mouridiyya. Un patrón de selección este que el gobierno municipal habría aplicado a la hora de conformar la cooperativa después de los desacuerdos con el Sindicato en las negociaciones previas, un Sindicato, compuesto en buena medida con fieles de la otra gran cofradía senegalesa, la Tijaniyya. No obstante, de confirmarse este caso, debería ser leído, como se verá, como un uso

político de las diferencias cofrádicas, antes que de decisiones condicionadas por preceptos religiosos.

3. El caso de la Comunidad Islámica Dahiratoul Moutahabina Filahi-Da'aira Zawiya Cheikh

La Comunidad Islámica Dahiratoul Moutahabina Filahi (Los que aman a Dios) es la principal *da'aira* tijane en Barcelona. Ubicada en el barrio del Besòs, a pocos metros de la Rambla Prim y a cinco minutos de la estación de metro Besòs Mar. Se trata de un espacio modesto, sin ornamentaciones, pintado en verde y blanco, el color del islam y el favorito del Profeta, según decía su vicepresidente. Una pequeña cocina ocupa la habitación adjunta al espacio de oración. Más allá de para los reencuentros semanales, la *da'aira* puede también, sin ser una mezquita, funcionar como local de oración al que asisten los fieles, sobre todo para la plegaria del viernes. Se trata de un espacio abierto, a pesar de que la mayoría de los asistentes durante el periodo observado eran senegaleses, a excepción de un marroquí y un español converso, lo que confirma el carácter amplio de las *da'airas*, especialmente en diáspora.

En primera instancia, tal y como ocurre en origen, las *da'airas* tienen como la función primordial concentrar una vivencia mística, a la vez individual y colectiva, que conlleva, a su tiempo, un cuerpo ritual complejo y cambiante para cada sociedad de recepción. Esta religiosidad sería clave, como ha quedado apuntado ya más arriba, para conectar a los fieles en la diáspora con los principales lugares sagrados de cada cofradía en Senegal. Un vínculo que permite al practicante construir un sentido y una conciencia de sus orígenes, sobre todo en un marco de diáspora en que resulta esencial dotarse de herramientas que permitan el acomodo, como se ha remarcado en sus propios términos, a la sociedad que le recibe. Pero tal religiosidad y las estrategias que propicia no se desvinculan del traslado, no sin adaptaciones, de su forma organizativa en origen a la sociedad de destino. Es así como el modelo de la *da'aira* y su funcionamiento toman también forma en Barcelona: citas semanales para la oración y la lectura y aprendizaje del

Corán, pero también con formas de solidaridad y ayuda mutua a través de cotizaciones tanto semanales como extraordinarias.

Como sucede con la mayoría de *da'airas*, para el caso de la Comunidad Islámica Dahiratoul Moutahabina Filahi, las donaciones semanales son preceptivas para sus miembros, pero dependerían de la disponibilidad y la situación económica del donante, así como del grado de involucramiento de este en la actividad de la *da'aira*. Uno de los lazos entre la *da'aira* y los manteros emerge precisamente en el recurso por parte de algunos de ellos a esta caja social que se nutre de las contribuciones de los asistentes a los encuentros, sean estos regulares o no. Conviene, sin embargo, advertir, que esta opción es, más bien, consecuencia de la situación de precariedad en que se pueden encontrarse los vendedores ambulantes y no de algún tipo de financiación promovida tanto desde la *da'aira* como desde la *tariqa* a nivel transnacional, eventualidad de la que esta investigación no ha encontrado indicios.

Ya se ha remarcado el papel de la *da'aira* a la hora de vehicular el lazo activo entre los migrantes en la diáspora y la práctica religiosa en la sociedad de origen, sobre todo los principales lugares sagrados y la estructura central de cada *tariqa*. Es también el caso de la principal *da'aira* tijane en Barcelona y la muestra nos la brindó el *Takussane* del 6 de abril de 2018[76], dirigida por un marabú invitado, Serigne Habib Sy[77]. En este encuentro, se hicieron patentes tanto los vínculos con la sociedad de origen que propiciaría la práctica religiosa como el encuentro de personas, afiliadas o no a la *da'aira,* provenientes de otras poblaciones y barrios, con trayectorias de asiento de diferente duración y dedicadas a otros sectores económicos aparte de la venta informal. A subrayar que de las en torno a 200 personas que asistieron al acto, una cuarta parte aproximadamente eran mujeres miembros

76 Término wólof que designa la penúltima oración de la tarde –'asr–. En este caso, se trataba de un acto en el que el serigne de visita dirigía la oración y la acompañaba de una conferencia destinada a orientar moralmente a los asistentes.

77 Serigne Habib Sy és el *cheikh* al que la Tijaniyya encarga las rondas de visitas a *da'arias* fuera de Senegal. Durante la investigación tuvimos noticia de otra visita suya en noviembre de 2018. Uno de nuestros informantes tijane nos aseguró que en el Estado español no reside ningún marabú, de acuerdo con la información recabada al respecto.

de la *da'aira*, de composición mixta, como otras tanto de la Tijaniyya como de la Mouridiyya, en Senegal y entre migrantes.

La asistencia al *Takussane* permitió advertir de algunas cuestiones relativas a la posición de los portavoces del Sindicato en el marco de la comunidad que se daba encuentro, así como de la visión que algunos de ellos tenían de su práctica religiosa en la diáspora. Así, conviene apuntar que, a diferencia de buena parte de los asistentes, ninguno de los miembros del Sindicato –que había participado en la organización del acto, elaborando y proveyendo las camisetas estampadas que llevaba el personal organizador de la *da'aira*– vestía el traje tradicional –*boubou*–. Buena parte de ellos se sentaron en las últimas filas de las sillas colocadas por la organización del evento y ninguno se levantó para orar en los *sayad* –alfombras para la oración- dispuestos en uno de los lados del polideportivo donde tenía lugar el acto. En una conversación en los alrededores del lugar, uno de ellos, portavoz habitual del Sindicado, reconocía no encontrarse cómodo, especialmente por la hipervisibilidad de su presencia y la cantidad de gente que se acercaba a saludarlo y comentarle que la había visto en algún medio de comunicación. Igualmente, los mismos informantes del Sindicato presentaban la visita del marabú en la tienda que estaba programada para la semana siguiente al *Takussane* –pero que finalmente no tuvo lugar– como una ocasión para que el guía espiritual les recordara «quienes son» y cómo deberían proceder para no alejarse de los valores propios de la sociedad tradicional, entre cuyas virtudes estaba el acatamiento de la ley, una ley que, en Barcelona, los manteros vulneraban sistemáticamente con su actividad.

Unos días después del *Takussane* con Serigne Habib Sy, obtuvimos información complementaria a propósito de en qué consisten este tipo de visitas y la manera como vehiculan la relación con la práctica religiosa en origen, pero también otorgan herramientas para enmarcar la cotidianidad en la diáspora, dejando entrever otros aspectos más amplios de las dinámicas transnacionales en que se inscriben los manteros. Así, el objetivo principal de estas visitas consiste en la obtención de consejo y orientación por parte del marabú, de cara a guiar moralmente la vida los seguidores migrantes, pero la visita de un maestro constituye no menos la ocasión para recurrir a su *baraka* o carisma en

orden a conseguir protección y pedir la realización de oraciones para alcanzar determinados propósitos relacionados con el proceso migratorio y de asentamiento, pero, sobre todo, con la situación de precariedad legal, económica y social en que se encuentran acaso la mayoría de los *modou-modou* que asisten a este tipo de actos.

No obstante, y en un ejemplo más que pondría en cuestión la supuesta obediencia ciega al marabú por parte de sus seguidores, las advertencias morales del *serigne* visitante pueden ser también recibidas con espíritu crítico. Este sería el caso de algunas de las orientaciones que impartió Serigne Habib Sy en su visita, relativas a la venta ambulante y el escenario de acoso y estigmatización en que la llevan a cabo, orientaciones que insistieron en la necesidad de conformidad y acatamiento de las leyes vigentes en el país en que se reside, y, por tanto, en la aceptación de los determinantes impuestos por la situación irregular en que se encuentran buena parte de sus seguidores, manteros o no, y de las circunstancias de precariedad que marcan la cotidianidad de la mayoría de ellos.

4. El «descubrimiento» del islam mantero en Barcelona

Hasta aquí algunos apuntes sobre una investigación todavía en curso acerca del papel que juega la adscripción religiosa de la comunidad *modou-modou* en sus dinámicas de adaptación a la sociedad en la que recalan, en este caso la catalana, marcada, sobre todo en el caso de quienes de ellos se dedican a la venta en la calle, por el acoso político, mediático y policial de que son víctimas. Esta vinculación aparecería en un determinado momento, en Barcelona, como un elemento de peligrosidad como consecuencia de una pesquisa policial recogida por los medios de comunicación. En efecto, al señalamiento de los manteros como una amenaza para la imagen de la ciudad y la propiedad privada difundida por prensa e instituciones desde hacía años, se le añadió, justo cuando este trabajo investigador se estaba llevando a cabo, otro peligro aún más alarmante, que resultaba del «descubrimiento» de algo que la opinión pública y el grueso de instancias oficiales o desconocían o, en el mejor

de los casos, consideraban irrelevante. La gran mayoría de ellos eran musulmanes, como lo es el 94 % de la población senegalesa.

La prensa no tardaría en dar estatuto de presunta verdad a la asociación entre manteros e islam como fuente de ansiedad colectiva. El domingo 24 de febrero de 2019 El Periódico de Catalunya publicaba en la portada de su edición en papel: «Un grupo islámico controla el 'top manta' en España»[78]. El subtítulo de la nota, igual de elocuente, rezaba: «Las entrañas de un fenómeno enquistado». La noticia se hacía eco de informaciones de la Sección de Propiedad Intelectual e Industrial de la Policía Nacional y se acompañaba de un editorial titulado «La cofradía del top-manta», que subrayaba las implicaciones legales y policiales de la noticia en orden a la erradicación de la venta ambulante. No era novedad que la referencia al islam se formulara en términos incriminatorios; la novedad emergía en el uso de este argumentario en contra de los manteros, apuntando a una presunta implicación delictiva de la Mouridiyya en la organización de la venta ambulante en Barcelona.

Fue ante esta acusación que este grupo investigador se consideró legitimado para la elaboración de un comunicado de protesta que fue subscrito por diversos colectivos tanto académicos como antirracistas y de migrantes senegaleses[79]. No había para menos puesto que la noticia sostenía que los indicios de criminalidad de la Mouridiyya se delataban en que sus adeptos practicaban la ayuda mutua, se ofrecían para alojar en sus modestos hogares a los recién llegados, colectivizaban algunos gastos imprevistos y mostraban respeto por sus mayores. La solidaridad de los excluidos se veía convertida en conducta desviada, en objeto de escrutinio. La obediencia ciega, la ley del silencio o la falta de conciencia ante la comisión de un delito -la venta ilegal de mercancías falsas- que, al parecer, caracterizan los *modou-modou* serían,

78 https://www.elperiodico.com/es/sociedad/20190223/cofradia-islamica-senegalesa-mouride-domina-top-manta-espana-7256308, consultado el 28/3/2020.

79 https://www.elperiodico.com/es/opinion/20190304/los-manteros-otra-vez-en-el-ojo-del-huracan-7336683, consultado el 29/3/2020. El comunicado fue impulsado desde el grupo consolidado de investigación en el que este equipo está integrado en la Universitat de Barcelona, el Grup de Recerca en Exclusió i Control Socials, GRECS.

simplemente, el efecto resultante de su afiliación fanática a una comunidad confesional. El resultado: una hermandad sufí exhibida como algo a medio camino entre la secta destructiva y la pura organización mafiosa. Alimentando los peores tópicos, el islam aparecía doblando el espíritu de unos adeptos que se rendían, como meros autómatas, a las exigencias de un orden inefable.

Es evidente que no cabe subestimar el estigma del que eran objeto los manteros por ser pobres y negros, pero el hecho de que ahora se reclamase su adhesión al islam místico como agravante, y que inmediatamente se vieran conminados a justificarse ante la peligrosidad que ello les presuponía, añadía un complemento perverso a la discriminación que estaban y continúan sufriendo. No bastaba con que padecieran los oprobios por su condición social y por su color de piel, sino que ahora recaía sobre ellos la imputación de ser musulmanes. Si antes su negritud y su marginación social los predisponía al delito, ahora su «musulmanidad» los familiarizaba con la violencia.

Las respuestas al comunicado no tardaron en llegar. Por supuesto que *El Periódico* defendió la verdad y la pertinencia de la información publicada, mientras que se produjeron también escritos y actos públicos que insistían en los términos del desmentido presentado por instancias universitarias y de apoyo a colectivos migrantes. Pero alguna de estas reacciones no lo fue solo contra el libelo de *El Periódico*, sino, en cierta medida, también contra la nota de protesta impulsada por este grupo investigador o al menos matizándola y cambiando su sentido. Fue el caso de la rueda de prensa promovida por la Federació Bidayatul Xitma-Touba Catalunya, en la que participaron Ababacar Thiakh, de la entidad convocante, y la Federación de las Dahiras Muridiya de España. El objeto central de la convocatoria era desmentir la condición turbia de la Mouriddiyya, pero también desmarcarse del colectivo mantero, de su actividad y por extensión de su Sindicato. Efectivamente, los representantes mourides se encargaron de subrayar que sólo alrededor de un 5% de los miembros de la cofradía se dedicaban a la venta informal de manera esporádica, y que la hermandad siempre había acatado las leyes de los países donde recalaba. De tal manera que la impresión producida fue que los argumentos esgrimidos en la rueda de prensa no lo eran en defensa de los manteros, sino de la *tariqa*, que

se consideraba calumniada por la forma en que había sido vinculada con una actividad ilegal.

Como particularidad, merece la pena llamar la atención del tuit que envió el negociado de Afers Religiosos del Ajuntament de Barcelona, invitando a la rueda de prensa de Touba Catalunya. Su llamada destacaba que era la oportunidad de escuchar directamente a los señalados por la información de *El Periódico*, que «tienen voz» y de los que había que respetar «su derecho a hablar sin intermediarios». Una manera nada sutil de apoyar la interpretación según la cual los afectados por el racismo de la noticia eran la comunidad mouride y no los vendedores informales, y que el documento de denuncia suscrito por asociaciones académicas, religiosas y sociales, que tomaba clara posición en defensa de los manteros, implicaba una especie de suplantación del verdadero punto de vista de los agraviados, que no eran los manteros, sino los seguidores de la cofradía, de los que, se insistía, sólo un pequeña minoría se dedicaban a la manta.

La postura de la municipalidad resultó bien elocuente, máxime en aquel momento en que estaba siendo administrada por una izquierda que, antes de acceder al gobierno de la ciudad como Barcelona en Comú, se había mostrado afín a la causa de los vendedores informales. A pesar de ello, con su llegada al Ayuntamiento, el partido de Ada Colau heredaba la actitud persecutoria contra los manteros, aliviándola formalmente con iniciativas sociales como la constitución de la Cooperativa Diomcoop, que, como se ha apuntado, podría haber beneficiado a determinados actores vinculados a la *da'aira* muridí Jazbul-Khouloub. En contraste con la actitud negociadora de estos primeros, el Sindicato de Manteros, de mayoría tijani, aparecía como encarnando las posiciones de signo más radical, asociadas a los sectores antagonistas de los movimientos sociales y a grupos políticos presentados como de extrema izquierda. El apoyo del Ayuntamiento a la Mouridiyya como entidad agraviada por la información y para liberarla de su vinculación con la manta se constituía en un episodio más de la instrumentalización de las diferencias cofrádicas en orden a desmantelar la venta informal en la calle por vía de las actuaciones integradoras, mientras que el Sindicato aparecía como renuente a aceptar las soluciones propuestas por el municipio. El trasfondo reli-

gioso existía, pero no tenía nada que ver con distintas formas de congraciarse con Dios sino con el papel que se hacía jugar a las distintas hermandades morabitas en las disputas políticas en la ciudad, en este caso centradas en las fórmulas de resolución del «problema mantero», sistemáticamente mostrado como uno de los más graves que padece Barcelona.

Curiosamente, los comunes, prácticamente desde su acceso al Ayuntamiento en 2015, reprodujeron el continuado acoso contra los manteros, pero ahora con coartadas que se postulaban como «anticapitalistas», fundadas en la consideración del comercio desregulado como expresión de una especie de neoliberalismo elemental, pero no por ello no menos políticamente repudiable desde la izquierda[80]. La culminación de este tipo de discursos «progresistas» para amparar la persecución contra el top-manta la ofreció la entonces comisionada del Ayuntamiento por temas de inmigración y diversidad cultural, cuando proclamó que lo que sería realmente racista sería no hostigar a los vendedores callejeros senegaleses, pues los situaría, por ser negros, en ventaja en relación con otros vendedores irregulares como los rumanos[81].

La investigación aquí informada se concibió y se está ejecutando con el objetivo de explicar de manera rigurosa y fundamentada cierta área de la vida social, es decir de poner de manifiesto que, en ella, ciertos hechos y sus propiedades están relacionados con otros hechos y sus propiedades, y que ese orden de conexiones conforma algo parecido a un sistema. En eso consistía la puesta en concierto de las dinámicas de establecimiento de un colectivo migrante –los *moudu-moudu*, la problemática del trabajo informal al que muchos de sus miembros se dedican y el organigrama asociativo místico-religioso de que se

80 Este tipo de argumentos era coherente con una de las premisas de casi todos los trabajos previos sobre la relación entre morabitismo senegalés y venta informal en contextos migratorios, que es la predisposición doctrinal, casi mística, de sus seguidores a la iniciativa empresarial, que los convertía en practicantes de una especie de capitalismo desde abajo. Sobre este aspecto y la manera como esta investigación contribuía a desmentirlo, véase Contijoch y Espinosa, 2019: 38-43.

81 Entrevista a Lola López en eldiario.es, publicada el 16 de noviembre de 2016 (https://www.eldiario.es/catalunya/barcelona/Permitirle-ambulante-manteros-politica-racista_0_559594665.html, consultado el 3/4/2020).

dota con funciones que trascienden de largo el ámbito espiritual. En ese sentido, nuestro escrutinio estaba permitiendo documentar que el trenzamiento entre esas tres esferas se producía de forma distinta a como otros análisis parecidos, con un objeto similar, habían dibujado. La contribución a ese debate científico era el mérito que esperábamos ver reconocido. En cambio, ese horizonte de dislocó en cuanto aparecieron otras instancias –la policía y la prensa– igualmente interesadas en «investigar» sobre nuestro mismo asunto, solo que con unos efectos bien distintos, en este caso los de la intensificación de la imagen inquietante de las personas investigadas[82]. Ante ello, quienes estábamos llevando a cabo el trabajo etnográfico nos sentimos moralmente obligados a decir lo que sabíamos sobre un tema que estaba siendo exhibido de manera distorsionada y perjudicial para las personas de las que habíamos obtenido confianza y también amistad.

Y ahí surgió de pronto la evidencia de que el malentendido y la confusión pueden acompañar las mejores intenciones del etnógrafo de civil. La determinación del campo académico que representábamos a intervenir públicamente fue interpretada, por los representantes de la *da'aria* mouride y por el propio Ayuntamiento, como una toma de postura a favor del Sindicato de Manteros -con un liderazgo tijani, como hemos visto-, puesto que nuestra contribución no consistió en abundar en la desvinculación entre la Mouridiyya y el comercio informal -que era la postura oficial tanto de la cofradía como del Ayuntamiento ante la noticia., sino en denunciar la manera como la «revelación» periodística y la investigación policial en que se fundaba ampliaba a los ya castigados vendedores informales los efectos de la creciente isla-

82 Debería darnos a pensar el sentido del verbo investigar en español para indicar al mismo tiempo la indagación policial, la mediática y la científica, a diferencia de otros idiomas que suavizan esa analogía con palabras como *recerca, recherche* o *research* para referirse a la producción de conocimiento académico. Esa confusión es todavía más intranquilizadora en ciencias sociales y más aún en el caso de la antropología, que parece predispuesta, en sociedades urbanas, a querer saber más sobre todo acerca de grupos previamente problematizados, entre ellos los colectivos migrantes. Esta sobreposición de significados entre lo inculpatorio y lo científico llegó a implicar, en nuestro caso, la sospecha finalmente infundada de que la investigación policial y su repercusión periodística no hubieran sido la consecuencia de algún tipo de filtración de los planteamientos y el propio curso de nuestra propia investigación.

mofobia en la sociedad catalana, máxime después de los atentados del verano de 2017. El disenso a la hora de tomar una postura en relación con el artículo de *El Periódico* y su repercusión pública se tradujo, por parte del Ayuntamiento, en una acusación indirecta al grupo investigador y a quienes habían secundado su protesta de usurpar la palabra de los afectados, que ya no eran tanto los manteros acusados de ser musulmanes mouridís como la Mouridiyya, culpabilizada de patrocinar y beneficiarse de la actividad de los manteros, cuya situación de vulnerabilidad solo parecía preocupar en muy segundo plano.

5. Conclusiones

El objetivo de la investigación de la que aquí se rinden cuentas es y continuará siendo poner de manifiesto una dimensión de los fenómenos que llamamos religiosos que demostramos que sobrepasa ampliamente su dimensión meramente confesional. Como seguramente siempre y en todas partes, también ahora y entre nosotros las creencias y conductas relativas a lo sagrado dotan de sentido toda experiencia humana, pero lo hacen a la vez que proveen de instrumentos individuales y colectivos de acomodación a cada medio social, sobre todo en contextos en crisis permanente como los urbanos y, más aún, como en este caso, en situaciones de diáspora, aunque ello, como en nuestro caso, pueda suponer un plus de estigmatización. No es que, sostenemos, una determinada cosmología sobrenatural se adapte a la trama concreta de relaciones sociales en que se materializa, sino que es, ella misma, un dispositivo altamente eficaz de adaptación a cada entorno social, en tanto que fuente al mismo tiempo de significación, orden y organización. En ese sentido, la línea de trabajo de la que hemos mostrado unas primeras fases aspira a reconocer en lo espiritual una trascendencia paradójicamente mundana, rescatando lo religiosidad del gueto en que suele ser confinada para devolverla a la realidad social de la que se la imaginaba queriendo huir.

Pero esta indagación de lo que podríamos llamar antropología religiosa de las migraciones nos permitió aprender más cosas de las que fuimos a conocer. Nos confirmó de primera mano cómo los etnógrafos acabamos, lo queramos o no, incrustados en ese mismo asunto que

trabajamos y que a su vez nos trabaja. Sin arrogarnos ser un ejemplo de esa antropología un poco pretenciosamente autodenominada hoy «implicada», acabamos implicándonos y siendo implicados en una vigilancia que estaba siendo al mismo tiempo antropológica, policial y mediática, y de cuyas implicaciones institucionales no pudimos ni quisimos escabullirnos[83].

En plena alarma provocada por la vinculación mediático-policial de los manteros con una imaginaria sociedad secreta criminal llamada Mouridiyya, los investigadores levantamos la mano para explicar no lo que opinábamos, sino lo que sabíamos: que esa asociación era una corriente religiosa ampliamente seguida en Senegal y entre su inmigración, y, sobre todo, que la información que se estaba dando contribuía a estigmatizar a un colectivo humano ya perseguido por otras causas, a cuya etiqueta como pernicioso se le añadía otra, más grave aún, en tanto que peligroso. ¿Podía modificar en algo ese conocimiento objetivo a las políticas públicas en materia de tratamiento de la pobreza y la marginación que afecta a la comunidad *moudu-moudu* en Barcelona, dedicada en buena parte a la venta informal? Obviamente, no. Es más, el pronunciamiento pericial de quienes pusimos nuestro estatuto de sabios al servicio de un sector social maltratado víctima de una mentira apareció como una inconveniencia inaceptable que debía ser deslegitimada y desactivada. He ahí un caso que muestra lo relativo de ese mecanismo que supuestamente hace que, de forma automática, los efectos de verdad de una ciencia se traduzcan siempre en efectos de poder.

Ese sería nuestro aporte a este simposio, la conclusión a compartir de que los juicios fundamentados abastecidos por las ciencias sociales de las migraciones pueden influenciar en las políticas públicas en tanto contribuyan a la «buena» gobernanza de la sociedad y se conviertan en

83 De hecho, el emplazamiento ético que nos planteó que el objeto de nuestra actividad investigadora –la relación entre venta informal y morabitismo– pasara a convertirse en argumento público de y para la exclusión social, y la manera como tratamos de resolverlo, fueron nuevas pruebas de cómo una de las características de la etnografía como técnica y la antropología como disciplina es que todos los problemas epistemológicos que se plantean acaben o empiecen siendo problemas deontológicos. Sobre cómo se da ese plus moral en la antropología de las migraciones, véase la compilación de Enrique Santamaría (2008).

lo que Bruno Latour (2006: 363) llama «epistemologías políticas». Si no, no. Si no, su destino será ser lanzados al sumidero del conocimiento académico bien temperado o, en el mejor de los casos –y esperamos que este sea el nuestro–, convertirse en munición argumental para aquellos a quienes además de estudiar, también quisimos servir en lo posible.

Bibliografía

Alford, Matthew; Kothari, Uma, y Pottinger, Laura (2019) «Rearticulating labour in global production networks: The case of street traders Barcelona», *Society and Space*, 15 de julio [https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0263775819862291?journalCode=epda, consultado el 20/3/2020]

Altesor, Guillermo D. (2019). *Entre la regularización y la criminalización del top manta. (2015-2019)*. Trabajo Final de Máster, Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.

Contijoch, Marta, y Espinosa, Horacio (2019) *Manters. Morabutisme i comerç informal als carrers de Barcelona*. Barcelona: Bellaterra.

Cruise O'Brien, Donald B. (2003) *Symbolic confrontations. Muslims imagining the State in Africa*, Londres: Hurst&Company.

Delgado, Manuel (2020) «La religiosidad morabita entre trabajadores informales de origen senegalés en Barcelona. El caso de los modou-modou o manteros», Comunicación al V Congreso Internacional de Antropología AIBR, Madrid, julio 2019. Aries, 10 de enero [https://aries.aibr.org/storage/pdfs/2983/La%20religiosidad%20morabita%20entre%20trabajadores%20informales.pdf, consultado el 29/3/2020].

Diop, Momar Coumba (1981) «Fonctions et activités des 'dahira' mourides urbains (Sénégal)», *Cahiers d'Études Africaines*, 21(81-83): 79-91.

Espinosa, Horacio (2017) «El mercadillo rebelde de Barcelona. Prácticas antidisciplinarias en la ciudad mercancía», *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 22(1): 67-87.

Guerrero, Alberto (2017). *El Sindicato Popular de Vendedores Ambulantes de Barcelona. Una experiència migrant de apropiación de legitimidad*. Trabajo final de màster. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.

Heusch, Felicien de (2018). *Political Narratives and Repertoires of Actions of the «Street Vendors Popular Syndicate of Barcelona*. Treball de Final de Màster. Barcelona: Universitat Pompeu Fabra-Université de Liège.

Jabardo, Mercedes (2004). «Culturas del trabajo y trabajo de las culturas. Una mirada a los senegambianos del Maresme», *Studia Africana*, 15: 7-15.

– (2014). *Ser africano en el Maresme: migración, trabajo y etnicidad en la formación de un enclave étnico*, Madrid: Última Línea.

Kaplan, Adriana. (1998). *De Senegambia a Cataluña. Procesos de aculturación e integración social*. Barcelona: Fundació La Caixa.

Latour, Bruno (2006) *Changer de société, refaire de la sociologie*. París: La Découverte.

Mansilla, José. (2017) «Ni violentos ni rateros, somos manteros». En Padullés, Jofre. y Uribe, Joan, *La danza de los nadie. Pasos hacia una antropología de las manifestaciones*, Barcelona, Bellaterra.

Santamaría, Enrique (ed.) (2008) *Retos epistemológicos de las migraciones transnacionales*. Barcelona: Anthropos.

Yborra, Yerai S. (2019) *Vida mantera. Retrat circular de la venda ambulant (Dakar-Barcelona)*, Barcelona: Octaedro/Periodisme Plural.

SIMPOSIO NÚMERO 22

ANTROPOLOGÍA Y PROFESIONALIZACIÓN: ÉTICAS, RETOS Y LÍNEAS DE FUTURO

Lidia Montesinos Llinares. Ankulegi, Asociación Vasca de Antropología, lidiamontesinos@gmail.com

Patricia Rubio López. Instituto Madrileño de Antropología IMA, patricia.rubio.lopez@gmail.com

Si bien la reflexión sobre el oficio y el quehacer antropológico ha acompañado a la práctica etnográfica desde sus inicios, el desarrollo de la disciplina y su consolidación progresiva dentro de las universidades en el Estado español ha cambiado y ampliado los debates en torno a su desempeño profesional. Con este simposio hemos querido constatar la vigencia de la reflexión sobre la profesionalización de la Antropología y la necesidad de seguir dialogando en torno al desempeño de la Antropología como profesión, a partir, especialmente, de las distintas realidades y experiencias de quienes trabajan fuera de la universidad en relación con la disciplina.

La propuesta de este simposio proviene del Grupo de Trabajo sobre Antropología y Práctica Profesional del Instituto Madrileño de Antropología (IMA)[84] y tiene el propósito de analizar los retos a los que se enfrentan los y las antropólogas en sus experiencias de investigación fuera de la Academia[85] y reflexionar sobre cómo contribuir al desarrollo de la profesión: ¿hacia dónde se enfocan laboralmente los

84 https://ima.org.es/grupos/practica-profesional, https://twitter.com/ima_gt

85 Aunque al hablar de profesionalización de la Antropología solemos pensar en dedicaciones y trabajos «fuera de la Academia», esta separación no siempre es tan clara y radical. Es habitual que las opciones de trabajo se vinculen con las universidades; ya sea porque a través de la colaboración con la universidad se obtiene

nuevos egresados?, ¿en qué áreas se demandan profesionales de Antropología?, ¿cómo poner en valor tanto el trabajo que realizan como las técnicas y metodologías empleadas?.

En los encuentros organizados por este grupo, las conversaciones y eventos celebrados se han centrado en la importancia de visibilizar el quehacer de antropólogos y antropólogas en entornos en los que su actividad resulta desconocida y en buscar el reconocimiento de las buenas prácticas profesionales. Además, el grupo se ha interesado por explorar y compartir las formas particulares de proceder en cada contexto laboral: ¿cómo se toman decisiones o se llega a acuerdos en momentos determinantes de la investigación y de su diseño?, ¿qué limitaciones o conflictos de intereses surgen en el desarrollo de la práctica antropológica profesional?, ¿qué nuevas dinámicas de trabajo se están desarrollando en la consultoría antropológica o en las empresas?, ¿qué particularidades se presentan en el trabajo para/en instituciones públicas o empresas privadas?.

La Asociación de Antropología Vasca Ankulegi[86] se ha sumado a esta propuesta de simposio porque la cuestión de la profesionalización de la Antropología ha sido también un tema fundamental que ha trabajado prácticamente desde su fundación en 1994. De hecho, Ankulegi nace ligada a la FAAEE, un espacio cuyo cometido inicial –como explicaremos enseguida– estuvo muy ligado a la defensa de la Antropología, no solo como disciplina sino también como profesión. Ankulegi, junto a otras asociaciones del Estado, intentó impulsar la creación de un colegio profesional que pudiera reconocer y defender la labor antropológica, aunque finalmente esta vía no pudo consolidarse. En el año 2002, se creó en el seno de Ankulegi una comisión integrada por profesorado, alumnado y personas ya licenciadas para tratar de definir la profesión e identificar campos de trabajo (Díez Mintegui, 2002) y, en aquellos años, las jornadas anuales de la asociación estuvieron relacionadas también con el tema. Los contenidos tratados quedaron registrados en los números 4, 5 y 6 de la revista Ankulegi: «El futuro profesional de la Antropología» (2002), «Problemas teóricos y

legitimidad y reconocimiento, ya sea porque las opciones de trabajo se canalizan a través de los grupos de investigación, personal docente e investigador.

86 https://www.ankulegi.org/, https://twitter.com/Ankulegi.

metodológicos de la investigación antropológica» (2001) y «Líneas de investigación en Antropología Aplicada» (2000).

Más recientemente, en 2015, se conformó dentro de Ankulegi un grupo de egresados y egresadas del Grado de Antropología que se dedicó a la reflexión sobre la profesionalización de la disciplina y abordó ciertas preocupaciones en torno al reconocimiento de la profesión, de sus especificidades metodológicas, su versatilidad y transversalidad y su aplicabilidad especialmente en políticas públicas. Como muestran las ponencias de Begoña Pecharromán con Inès Dinant y con Araitz Rodríguez sobre la experiencia de la cooperativa Farapi, el recorrido de la Antropología Aplicada y la consultoría antropológica en el País Vasco es significativo y mantiene su vigencia actualmente, por lo que la labor de Ankulegi ha estado siempre ligada a esta reflexión. De hecho, Ankulegi ha planteado su jornada anual en 2021 en torno a esta temática «La Antropología como profesión», a modo de balance tras casi 20 años desde la celebración de la jornada «El futuro profesional de la Antropología» (2002).

En los últimos años, a estas reflexiones y líneas de trabajo se ha sumado también, en ambas asociaciones, una preocupación en torno a cierto desamparo de la investigación antropológica desde el punto de vista laboral, especialmente cuando se realiza de forma independiente a la universidad y sin la cobertura de una entidad o cooperativa consolidada, quedando reducida en muchos casos a pequeñas becas u ofertas de trabajo dispersas y en precario. En las Jornadas de «Antropología Aplicada y herramientas para el desarrollo profesional» de 2018 que organizó el Grupo de Antropología y Práctica profesional del IMA, en las que se invitaron a varias expertas, se puso sobre la mesa que el trabajo fuera de la universidad es limitado y la escasa demanda de profesionales de Antropología hace que queden subsumidos en entidades o empresas, lo cual sin el apoyo de un colegio profesional o institución que vele tanto por la práctica profesional como por sus trabajadoras y trabajadores precariza aún más su situación.

Desde estas complejidades, y dado el interés compartido por ambas entidades y otras asociaciones del Estado[87], el simposio propone abor-

87 Desde el Instituto Catalán de Antropología (ICA), por ejemplo, se creó en 2010 la Associació catalana de professionals de l'Antropologia

dar la cuestión de la práctica profesional en Antropología y de los diversos retos y problemáticas que se van haciendo cada vez más presentes en los grados de Antropología y en la vida profesional: ¿qué aporta a nivel profesional la Antropología?, ¿cómo determinar las labores que puede realizar una antropóloga o antropólogo y qué marcos analíticos pueden ser aplicables?, ¿a qué retos se enfrentan los y las antropólogas que trabajan en empresas, instituciones u organismos públicos?, ¿qué posibilidades tienen de ejercer su profesión y hasta qué punto se sigue o no realizando lo que entendemos por Antropología cuando se reformulan los marcos teóricos y metodológicos?.

1. Antecedentes: La Antropología como disciplina en el Estado español

Como destaca Rafael Tomás Cardoso en su ponencia, la Antropología Social surge como especialidad dentro de las universidades en el Estado español en los años 70, dentro de los planes de estudio de las Licenciaturas en Sociología y en Geografía e Historia y se consolida en algunas universidades en los años 80 (Complutense de Madrid, Universidades de Barcelona y Sevilla). Su desarrollo no fue homogéneo en todo el Estado, y tardó algo más en introducirse, por ejemplo, en la Universidad del País Vasco (Díez Mintegui, 2002). A partir de entonces, poco a poco, en las reuniones y congresos de Antropología que se organizaron en aquellos años se fueron poniendo sobre la mesa una serie de problemas: la falta de formación específica en el Estado -mucha gente se había formado en el extranjero-, la necesidad de asociarse y defender la profesión, y también el tema de la territorialidad, en referencia tanto a las distintas identidades nacionales del Estado como a la Antropología en relación a sus objetos de estudio[88].

Coincidiendo con el *II Congreso de Antropología*, celebrado en Madrid en 1981, comenzó a discutirse la posibilidad de crear un meca-

88 En 1973 tiene lugar la Primera Reunión de Antropólogos Españoles en la Universidad de Sevilla y en 1974 la segunda en Segovia, organizada por la Universidad Complutense de Madrid. En 1977 se celebra el *I Congreso Español de Antropología* en la Universitat de Barcelona y el segundo fue organizado en 1981 por la Asociación Madrileña de Antropología.

nismo que permitiera una mejor comunicación entre las asociaciones de Antropología existentes en aquel momento, así como la idea de generar nuevas asociaciones en las Comunidades Autónomas en las que no había. En este sentido, se planteó la creación de una federación de asociaciones que pudiera aglutinar a los y las profesionales de la Antropología existentes por todo el Estado y que además pudiera mostrar a la sociedad, más allá de la universidad, que la Antropología –poco conocida en aquellos momentos– podía contribuir a resolver algunos de los problemas sociales que afectaban a la ciudadanía. Como destaca la web de ASAEE: «las antropólogas y antropólogos se rebelaron contra una visión estereotipada que identificaba la disciplina con una ciencia de lo exótico que era, además, tenida por muchos como dependiente o subordinada de otras como la sociología, la historia o la filosofía». En ese congreso de Madrid se redactaron los primeros borradores de estatutos de lo que sería la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español (FAAEE), que se discutieron en 1984 en el III Congreso Español de Antropología, celebrado en Donostia / San Sebastián y organizado por la Universidad del País Vasco UPV/EHU. Las bases se aprobaron finalmente en el IV Congreso de Antropología celebrado en Alicante en 1987 donde, por tanto, nació la Federación.

Es en los años 90, constituida ya la FAAEE, cuando se trabaja en la construcción de una licenciatura específica en Antropología y se presiona al Ministerio de Educación para que sea reconocida. Se constituyeron varias comisiones en las que estaban presentes los distintos departamentos de Antropología del Estado y las asociaciones, en el seno de las cuales hubo debates sobre las asignaturas o cursos que conformarían la licenciatura, especialmente entre quienes defendían una gran troncalidad y los que defendían una menor para poder diseñar un currículum más apropiado a cada realidad sociopolítica y cultural. Ya entonces se hizo un informe para, de un lado, justificar la demanda social de la carrera y lo que iban a aportar esos estudios a las personas que los cursaran, y de otro, construir una identidad propia, que diferenciase las singularidades de la Antropología frente a otras

disciplinas de Humanidades y Ciencias Sociales[89]. El título de la licenciatura «Antropología Social y Cultural» fue el resultado de una discusión irresoluble entre quienes defendían una Antropología Social y los partidarios de una Antropología Cultural.

De esta forma se consiguió una cierta independencia disciplinar en una licenciatura de segundo ciclo a la que se accedía desde estudios previos, que empezó a impartirse en distintas universidades entre 1993 y 1996. En estos años, gran parte del estudiantado que provenía de otras titulaciones ya tenía una dedicación profesional[90], y los itinerarios profesionales de quienes querían dedicarse a la Antropología eran principalmente la enseñanza y la investigación universitaria dentro del área. El informe sobre ocupación laboral de los titulados/as en Antropología en el Estado español, de la subcomisión de perfiles profesionales de la FAAEE (2008), a partir de una encuesta a egresados de la UCM y la UPV, indica que la mitad del estudiantado tenía un interés en estudiar antropología (52´7 % de la UCM y 50,3 % de la UPV) mientras que otra parte del estudiantado quería tener una licenciatura y mejorar laboralmente (33´5 % en UCM y 29,9% en UPV). También, como recoge este informe, una parte de estas y estos estudiantes ya disponían de una ocupación profesional, de modo que el interés en la profesionalización no estaba presente en todo el alumnado. Además, de las profesionales y profesionales que respondieron a esta encuesta de España, solo un 36,4 % trabajaba fuera de la Academia.

89 En el País Vasco, por ejemplo, esta comisión estuvo formada por Carmen Díez Mintegui, Txemi Apaolaza, Mikel Azurmendi, Teresa del Valle y Joxemartin Apalategi. Por su parte, en Madrid, María Isabel Jociles Rubio fue la encargada de la realización del estudio junto con Ana María Rivas Rivas y María Cátedra Tomás.

90 Cursar Antropología y obtener una Licenciatura en sólo dos o tres años podía significar un ascenso en el trabajo o una mejora salarial.

2. La Antropología en el Estado español y el Espacio Europeo de Educación Superior (EEES)

Como recoge también Tomás Cardoso en su ponencia, instituciones de referencia para la disciplina como la *American Anthropological Association* o la *National Association for the Practice of Anthropology*, han atendido al desarrollo de la profesión antropológica fuera de la Academia, impulsando encuestas y dando importancia al conocimiento y seguimiento de su actividad y de sus ámbitos de trabajo. En esta misma línea, distintas universidades y docentes del mundo anglosajón han realizado guías informativas y de orientación profesional.

También la Antropología europea y, especialmente la *European Association of Social Anthropologists* (EASA), ha dado apoyo a este tipo de investigaciones que visibilizan al colectivo profesional y analizan su situación en diversos campos de investigación y trabajo. Estos estudios impulsados por EASA sobre la situación de la Antropología en Europa han sido una referencia para reformular y modernizar la disciplina en el Estado español, concretamente para la construcción de los planes de estudio de los nuevos Grados de Antropología en convergencia con el Espacio Europeo de Educación Superior (EEES).

En el Estado español, en 2004 se crea la Comisión Estatal del Grado de Antropología (CEGA), a propuesta de 13 universidades junto con la FAAEE, con el objetivo de crear y defender un Grado de Antropología en el marco de la reforma universitaria a nivel europeo. La creación y diseño de un grado propio debía incluir una serie de perfiles profesionales, por lo que se agudizó la búsqueda de nichos laborales, un reto imprescindible de cara a las nuevas promociones de tituladas y titulados en Antropología. Esta comisión publicó el «Estudio preliminar del Grado de Antropología Social y Cultural» (2005), que sirvió como Libro Blanco de la Antropología Social y Cultural para la propuesta de aprobación por parte de la ANECA[91]. Se publicó también

91 En el informe para ANECA se consignaron las siguientes salidas profesionales: mediación y asesoría (diversidad social, género y desigualdad, multiculturalismo, migraciones, derechos humanos, interculturalidad, entre otras); promoción, conservación y gestión cultural (museos y patrimonio cultural y etnográfico);

la «Encuesta de Demanda Potencial de un Grado de Antropología» (2005), lo que marcaba –siguiendo la ponencia de Tomás Cardoso– «un proceso de ruptura con los perfiles híbridos y la aparición de una concepción estrictamente autónoma de la carrera profesional de antropólogo».

No hay que olvidar que la reflexión sobre la profesionalización estaba ya muy presente en el seno de la FAAEE y de las distintas asociaciones de Antropología[92], pero en estos años el tema se trabajó con mayor interés y también con cierta urgencia. En 2007, ligada a la Comisión del Grado (CEGA) y a la FAAEE, se creó una comisión de trabajo centrada en el tema de la profesionalización de la disciplina y la inserción laboral de las tituladas en Antropología: la Comisión de Profesionalización de la Antropología (CPA). Dentro de la CPA, la Subcomisión de Perfiles Profesionales publicó al año siguiente el «Informe de la Ocupación Laboral de los Titulados/as en Antropología en España y otros países» (2008). Fueron años en los que la celebración de jornadas sobre Antropología Aplicada y Práctica Profesional evidenciaba el creciente interés por la construcción de salidas profesionales fuera de la Academia para los planes de estudio (Cf. Colás Cortés, 2006; Buxó Rey, 2007).

De hecho, la implantación del llamado «Plan Bolonia» suponía un giro de los estudios universitarios hacia la práctica profesional, cuestión que no estuvo exenta de debate. Las críticas a este modelo educativo dieron lugar a importantes protestas y resistencias en toda Europa, por parte principalmente del estudiantado, pero también de ciertos sectores del profesorado. Las luchas contra el Plan Bolonia en el Estado español, especialmente significativas en las principales ciudades, anunciaron ya ciertas críticas al modelo del EEES que recorren actualmente la institución universitaria (Asamblea PDI-PAS de les Universitats públiques catalanes, 2009; Bagué, Comerma y Terradas, 2010), un espacio que, por otra parte, no ha vuelto a experimentar la

desarrollo local y comunitario; asesoría en la industria audiovisual, cinematográfica y editorial; formación en diversidad cultural; consultoría en recursos humanos, sanitarios y sociales; y docencia e investigación.

92 Véase, solo como muestra: Esteva Fabregat, 1975; San Román, 1984; Actas do III Congreso de historia da antropoloxía e antropoloxía aplicada, 1997; o Uribe Oyarbide, 1999.

efervescencia política que se produjo en aquellos años. Las protestas y ocupaciones de edificios por parte del estudiantado duraron meses, pero algunas se fueron desgastando con el tiempo y otras fueron disueltas o reprimidas por la policía, quedando prácticamente desactivadas en 2009. En el caso de la Antropología, la prioridad por obtener un Grado propio decantó la balanza hacia la implementación del plan y la asunción de todas sus implicaciones. El balance de este proceso está todavía pendiente, pero aparece en algunas de las reflexiones que se plantean en este simposio: ¿qué tipo de acercamiento y de relaciones se han producido en estos años entre las universidades y las empresas?, ¿cómo se financia la investigación tanto dentro como fuera de las universidades?, ¿qué papel está cumpliendo el Practicum o los másteres en la formación universitaria?, ¿qué balance podemos hacer del proceso de profesionalización de la disciplina diez años después del Plan Bolonia?.

En definitiva, los estudios de Antropología Social y Cultural en el Estado español experimentaron un cierto cambio de orientación a partir de 2008 con la creación del nuevo Grado de Antropología Social y Cultural, que comenzó a impartirse en trece universidades en el curso 2009/2010. La necesidad de crear perfiles profesionales para futuros egresados se tradujo también en una adaptación de la formación universitaria, que se materializó en la creación del Practicum, cuyo objetivo es que el alumnado desarrolle los conocimientos, las competencias y las habilidades necesarias para el desempeño de la labor profesional, para facilitar así su proceso de inserción laboral. En este sentido, en este simposio también se plantea un balance sobre el recorrido de esta formación específica y sobre qué consecuencias reales ha tenido sobre el perfil profesional del estudiantado[93]. Parece que el Practicum ha abierto *grosso modo* vías profesionales para el alumnado y ha propiciado, aunque de forma limitada, opciones de trabajo (Cf.

93 En este sentido, cabe destacar la colaboración entre los departamentos de Antropología de la Universidad del País Vasco, la Universidad Autónoma de Barcelona, la Universidad Autónoma de Madrid y la Universidad de Granada para promover la reflexión sobre la profesionalización de la Antropología entre el alumnado del Practicum, organizando jornadas e intercambios de experiencias (entre los años 2014 y 2018).

Arrieta Aranguren, 2013; Bullen y Urquijo, 2014; Soto Marata *et al*., 2014).

Aun así, como explican en su ponencia Pecharromán y Dinant, la formación profesional es muchas veces insuficiente para quienes se enfrentan al mundo laboral con una titulación en Antropología. Coinciden en señalar, con muchas otras voces, la necesidad de una formación complementaria, ya sea mediante un máster o mediante cursos de especialización en ámbitos de Antropología Aplicada. Ana Laura Barrera Vilchis y Georgina María Arredondo destacan también, para el caso de México, la importancia de la formación académica y la preparación constante para la especialización del desempeño profesional. Explican cómo en la Licenciatura en Antropología Social de la Universidad Autónoma del Estado de México se promueve, a través de la prestación de Servicio Social y Prácticas Profesionales, la vinculación laboral del alumnado con Organizaciones de la Sociedad Civil, facilitando así que el alumnado desarrolle habilidades aplicadas. Lina Masana, por su parte, pone en duda que «hagamos Antropología» cuando trabajamos o nos hacen trabajar de cierta manera y con ciertas limitaciones en entornos laborales «fuera» de la Academia. Cuestiona así el valor profesional de la Antropología y el valor de la Antropología profesional en entornos no académicos, un aspecto que aparece de forma recurrente en los debates sobre profesionalización.

3. La Antropología como profesión

Desde la consolidación del Grado en Antropología la cuestión de las salidas profesionales para la formación antropológica nunca ha dejado de estar en las conversaciones, inquietudes y también dudas tanto del profesorado como del alumnado y de quienes desempeñan labores profesionales (Cf. Tomé Martín, 2011; Valdés Gázquez, 2012). En este sentido, como explica Tomás Cardoso en su ponencia, la Comisión de Profesionalización de la Antropología (CPA) creó en 2012 el Portal Estatal de Antropología, una herramienta online para la promoción profesional del colectivo, donde junto a información general sobre la disciplina en el Estado español (enseñanza, actividad académica, oferta formativa) se incluía un «Registro de Expertos», una base de datos

abierta con distintos perfiles de actividad (en ámbitos académicos o fuera de estos), orientado a promover la visibilización de la Antropología. Sin embargo, actualmente el portal ya no está activo.

Más recientemente, en octubre de 2017, la constitución de la Asociación de Antropología del Estado Español (ASAEE) abrió una nueva etapa en la organización de los distintos sectores vinculados a la Antropología que se ha traducido en la creación de tres comisiones diferenciadas: la Comisión de Asociaciones, la Comisión Académica y la Comisión Profesional[94]. ASAEE recoge el testigo de la FAAEE, la CEGA y la CPA, y prosigue su labor en torno a la consolidación académica, la profesionalización de la disciplina y su reconocimiento social. La comisión profesional atiende cuestiones específicas sobre deontología y salidas profesionales, y sirve también para difundir –y en cierta manera legitimar– la labor de entidades que se dedican al ejercicio profesional de la Antropología. No obstante, como se desprende de las temáticas abordadas en este simposio, es necesaria la coordinación y el trabajo conjunto de las tres comisiones para mejorar y afianzar la formación profesional en las universidades, y también para impulsar la divulgación y el reconocimiento de la investigación antropológica. La redefinición del rol de las asociaciones de Antropología tras la desaparición de la FAAEE podría incluir –entre otras cosas– la creación de un espacio de encuentro y de diálogo entre el mundo académico y el profesional.

Por otra parte, es importante tener en cuenta que las preocupaciones más recientes en materia de profesionalización se han visto afectadas por las transformaciones del mundo laboral, las sucesivas crisis económicas y la precarización del trabajo asalariado en general. A los retos metodológicos y de reconocimiento de la disciplina, se suman ahora las dificultades de un mercado laboral flexibilizado y competitivo, que

94 Como explica la web de ASAEE: «La comisión profesional aglutina a entidades no universitarias con personalidad jurídica, públicas o privadas, que son titulares de instituciones que se dediquen al ejercicio profesional de la Antropología, los Museos u organismos que, en sus diferentes ámbitos de actuación, contribuyan al desarrollo y profesionalización de la Antropología. El propósito principal de esta comisión es establecer un foro de debate permanente sobre el quehacer antropológico, deontología, salidas profesionales y todas aquellas otras cuestiones que afecten directa o indirectamente a los/as antropólogos/as como profesionales».

afecta tanto al ámbito universitario como a la dedicación profesional fuera de la universidad (Cf. Díez Mintegui, 2011; Jovanović, 2018). Dentro de las universidades sigue sin resolverse la situación del profesorado asociado en condiciones muy precarias y el problema de los falsos y falsas autónomas. También las nefastas consecuencias de los recortes, la reducción de la financiación pública tanto para becas como para la investigación en general, o los engorrosos procesos de acreditación y el problema del reconocimiento de sexenios de transferencia que ha trabajado ASAEE[95]. Fuera de la universidad el panorama no mejora: el problema de la precariedad laboral que afecta de forma incisiva a la juventud con una tasa de paro elevado, la proliferación del régimen de autónomos/as para poder trabajar, la diversificación laboral, las irregularidades en los procesos de licitación y la elaboración continua de proyectos que implican un trabajo no remunerado. Uno de los aspectos que más se ha destacado en este simposio ha sido la necesidad de adecuar los tiempos de un estudio antropológico a los que exige la empresa o las instituciones públicas, así como las implicaciones que tiene esta reducción del tiempo sobre las metodologías a emplear y sobre la relación tiempo/salario. Así lo han relatado Olatz Retegi y Enara Eizagirre en su ponencia, donde destacan el poco tiempo que se consigna para la consecución de múltiples objetivos; o Diego Parejo, que destaca estos mismos problemas en el mundo de la empresa a partir del análisis de entrevistas en profundidad a profesionales de la Antropología más allá de la Academia. Parejo estudia las tensiones, dudas y dilemas éticos que la reducción de tiempos implica, así como las iniciativas metodológicas que se están generando y que considera actualizan la disciplina. Lina Masana, sin embargo, se pregunta: ¿es posible hacer Antropología en estas condiciones?

Otro elemento a tener en cuenta es que la investigación que realizan las universidades, al ser complementaria de la docencia, no se remunera de la misma forma que debería pagarse la investigación aplicada o independiente. Los grupos de investigación y departamentos universitarios trabajan con alumnado en formación y su labor investigadora se considera inherente a su desempeño profesional. En este sentido, reciben casi exclusivamente el reembolso de gastos complementarios

95 Grupo de Trabajo ASAEE para los Sexenios de Transferencia.

o viáticos, incluso en grandes proyectos. Esto hace que puedan ofrecer precios de investigación mucho menores que los que consignan las consultoras o investigadoras autónomas, a quienes les resulta complicado competir con sus proyectos. Si bien hay departamentos que renuncian a participar en becas, concursos o licitaciones para desarrollar investigaciones aplicadas porque se consideran vías para el alumnado o para el ejercicio profesional, el debate está todavía pendiente, y hay departamentos y grupos de investigación que sí participan en estudios de este tipo porque cuentan para la carrera académica como méritos de transferencia del conocimiento. Una opción mixta más operativa, como hemos mencionado al inicio, es la colaboración de estos grupos y departamentos universitarios con proyectos realizados por investigadoras e investigadores autónomos, operando muchas veces como entidades coordinadoras o supervisoras del trabajo. No obstante, aún no se han definido claramente este tipo de relaciones.

En relación con estas problemáticas, el acto inaugural del *I Congreso de Antropología Catalana* (COCA) celebrado a final de enero de 2020, fue una mesa de debate titulada «Hegemonías, precariedades y dependencias: los contextos de producción del conocimiento antropológico», centrada especialmente en la precariedad de la investigación doctoral y post-doctoral en el mundo académico. Participó en la mesa Giacomo Loperfido, miembro de PrecAnthro, un colectivo que trabaja por la organización colectiva y la construcción de una unión antropológica transnacional que actúe de forma coordinada y solidaria ante los abusos del neoliberalismo[96]. En la Conferencia EASA 2018 de Estocolmo, el Colectivo PrecAnthro organizó un encuentro para reflexionar críticamente sobre la remodelación de la producción de conocimiento en grandes proyectos financiados con fondos externos como resultado directo de la neoliberalización de la Academia y redactar un código de buena conducta (Salazar, 2019). Varios miembros de este colectivo han publicado este año, por encargo de la EASA, el informe *The Anthropological career in Europe: A complete report on the EASA membership survey* (Fotta, Ivancheva y Pernes, 2020).

96 https://www.facebook.com/precanthro/

Por último, cabe destacar la iniciativa llevada a cabo por ASAEE junto a otras entidades vinculadas a las Ciencias Sociales[97] de lanzar el comunicado «Las ciencias sociales y la gestión e investigación de la COVID-19», reclamando un lugar para las ciencias sociales en la investigación contemporánea y en concreto respecto a la situación de emergencia sanitaria que atravesamos. Disciplinas afines que en ocasiones parecen disputarse el poco espacio de representación que se da a las ciencias sociales, han unido fuerzas y establecido alianzas para reivindicar la investigación social y el reconocimiento de su labor:

> ...queremos hacer constar que no hay salida posible a la crisis de la COVID-19 que no incluya los saberes y experiencia de las ciencias sociales. Necesitamos apoyar urgentemente la investigación en ciencias sociales sobre la COVID-19. Necesitamos incorporar las sensibilidades y perspectivas de estas disciplinas a la gestión política de la pandemia en sus distintos ámbitos territoriales y administrativos (central, autonómico, municipal). Necesitamos escuchar los saberes situados que las ciencias sociales han aprendido a conjugar de la mano de movimientos sociales y comunidades vulnerables.

Cristina Sánchez Carretero, presidenta de ASAEE, ha ahondado recientemente en este tema en su artículo «Los silencios de la covid-19: de una pandemia a una sindemia», en el que enfatiza la necesidad de potenciar líneas de investigación desde las ciencias humanas y sociales.

Con estos breves apuntes, hemos querido ilustrar la importancia de la reflexión sobre la Antropología como profesión ante distintas problemáticas y retos contemporáneos. La labor de ASAEE y de las distintas asociaciones, comisiones y grupos de trabajo en torno a la profesionalización sigue siendo fundamental tanto dentro como fuera de las universidades y, especialmente también, en ese espacio de intersección que conforma el estudiantado. La próxima cita tras este simposio será la XXIII Jornada de Antropología organizada por Ankulegi que se celebrará el 5 de marzo de 2021 en Donostia / San Sebastián. Tiene el propósito de hacer un balance del estado de la profesión en el

97 Asociación Española de Ciencia Política y de la Administración (AECPA), Asociación Española de Geografía (AGE), Asociación Española de Investigación de la Comunicación (AE-IC), Federación Española de Sociología (FES) y Sociedad Española de Pedagogía (SEP).

País Vasco y de la situación laboral de quienes se licenciaron y ahora se gradúan en Antropología: ¿dónde se sitúan las y los antropólogas cuando concluye su periodo formativo?, ¿qué recorridos y elecciones profesionales hacen? La participación de Cristina Sánchez Carretero en la jornada quiere ampliar un poco más la reflexión y abrir de nuevo un debate necesario para la proyección social y laboral de la disciplina: ¿qué papel juegan las asociaciones de Antropología en esta materia?, ¿y las cooperativas, las empresas, instituciones públicas y privadas que ofrecen o demandan servicios profesionales de Antropología?

4. Ámbitos de trabajo y líneas de reflexión

Apuntaremos ahora, de forma sucinta, algunos de los ámbitos de trabajo vinculados a la Antropología que se dan fuera de la Academia y las reflexiones que plantean o las problemáticas a las que se enfrentan, centrándonos especialmente en aquellos que han tenido presencia en el simposio. No abordaremos la situación de la investigación y la docencia en las universidades, sobre la cual hemos hecho ya algunos apuntes, pero sí vale la pena mencionar, en relación a la educación secundaria, la labor personal y colectiva que se ha realizado en distintas comunidades autónomas para que los y las graduadas en Antropología puedan dar clases en educación secundaria en más ramas de las que están reconocidas actualmente (Cf. Pérez Aldasoro, 2015)[98].

98 El profesorado del Área de Antropología Social del Departamento de Antropología y Filosofía de los valores de la UPV/EHU, por ejemplo, hizo una solicitud al Departamento de Educación para que se reconociera la concordancia e idoneidad del Grado de Antropología Social para las especialidades de Intervención Sociocomunitaria y Servicios a la Comunidad, ya que actualmente solo se reconoce para Filosofía, Orientación Pedagógica / Psicología-Pedagogía, Diversificación Curricular Socio-Lingüística y Geografía e Historia. También se hicieron peticiones personales ante el defensor del pueblo. Otra demanda pertinente es que la titulación en Antropología sea reconocida como válida para el desempeño de empleos públicos en la Ley de Cuerpos y Escalas de la Administración.

4.1. Antropología Aplicada: un debate que se reactualiza

Como ha quedado en evidencia en este simposio, existe una diversidad de posturas respecto a la profesionalización de la Antropología, y en concreto, se generan ciertas discrepancias entre las personas más fieles al espacio académico y las que optan por desempeñar también una labor aplicada a la gestión e intervención de problemas particulares (Giménez, 2011; 2012). Sin embargo, también se ha hecho patente la inexistencia de posturas dicotómicas que quizá eran más habituales hace unos años. La distinción entre una Antropología esencialmente teórica y otra aplicada se ha ido diluyendo con los años, tanto por el avance de la profesionalización de la disciplina como por la emergencia de problemas sociales de envergadura que demandan la implicación de quienes investigan y/o la intervención pública. Además, cualquier etnografía, independientemente de la finalidad con la que se haya realizado, tiene efectos y resonancias sociales y sus conclusiones o reflexiones situadas siempre pueden ser tomadas en consideración para impulsar procesos más o menos dirigidos.

En este sentido, este debate se ha visto desbordado por la cantidad de egresados en Antropología que buscan trabajo en los últimos años y, quizá por ello, el cuestionamiento de la aplicabilidad de la Antropología y de la práctica profesional no es ya la principal problemática en discusión, pues: «¿acaso es evitable?» plantea Teresa San Román (2006). El debate, en todo caso, se actualiza y se rearticula en torno a las formas de esa aplicación, es decir –como plantea Lina Masana en su ponencia–, si acaso toda práctica profesional cabe o no en eso que delimitamos como nuestra forma de trabajar, aquella que se inserta dentro de un perímetro epistemológico y metodológico concreto y que reconocemos como común.

La Antropología Aplicada se va consolidando en los centros de salud, en políticas públicas, en gestión de la diversidad cultural, en labores de consultoría o gestión cultural, y se abre paso también en relación a temas medioambientales, educación, criminología o en la Antropología industrial y forense. Las múltiples maneras de enfocarla y llevarla a cabo han sido formuladas y cuestionadas en infinidad de congresos y jornadas, pero nuevas formas de profesionalización aún no

han tenido la oportunidad de participar en estos debates. Es por ello que hemos aprovechado este simposio para preguntarnos acerca del valor antropológico que se vierte en la práctica profesional, y más aún en espacios donde antes no estaba formulada siquiera esta disciplina. Un ejemplo claro de esta ampliación y diversificación de la práctica antropológica profesional es el caso que exponen en su ponencia Sergio Gil y Federica Marzoni en relación a la Gastropología y el papel del «anfitrión flotante»: aquel investigador o investigadora que actúa como agente de mejora del servicio y la satisfacción del cliente en bares y restaurantes.

También en otros campos se han dado a conocer los profesionales de la Antropología, como por ejemplo el del turismo o el de la salud. No obstante, al tratarse este texto de una ponencia marco, nos hemos centrado en las áreas relacionadas con las ponencias de este simposio. De hecho, y a pesar de su ausencia, en la Antropología Aplicada, la especialidad que más se desarrolla es la Antropología de la Salud y la Enfermedad; siguiendo a Blázquez[99], su riqueza etnográfica acompañada de producción teórica son la prueba de su contribución para la conformación de esta disciplina.

4.2. Antropología y desarrollo

Los debates en torno a la Antropología vinculada a la cooperación y el desarrollo comunitario tienen también una larga y controvertida trayectoria (Escobar, 1991, 1995, 2012; Fernández de Larrinoa, 2003, 2006, 2011; Gimeno y Monreal, 1999; Pérez Galán, 2012; Viola, 2000, 2011). Ciertos dilemas éticos, debates conceptuales e incluso conflictos de orden político siguen vigentes en relación al papel de la Antropología en el seno de estos proyectos y se han actualizado en relación a las políticas neo-extractivistas –especialmente en Latinoamérica–, y el abordaje de conflictos ambientales por la gestión de recursos naturales (Campanera, 2017).

David Lewis y Kate Gardner (2003), desde su experiencia como profesionales de la Antropología, analizaron la obra de las agencias de desarrollo, lo que denominaron «la industria de la ayuda». Los estudios

99 https://blog.Antropología2-0.com/es/jornadas-Antropología-medica-y-feminismo/

de caso que expusieron mostraban el dinamismo de los discursos sobre el desarrollo, según el contexto, y ponían el foco en las posibilidades de apertura y de cambio que se producían en las prácticas concretas. Plantearon que las aportaciones de la Antropología tienen un carácter maleable y que las perspectivas y herramientas antropológicas pueden ser adoptadas por agentes diversos, incluyendo las organizaciones comunitarias locales y las ONGs. En este sentido, más que en los discursos en torno al desarrollo, se enfocaron en los esfuerzos por transformar las relaciones sociales de pobreza y desigualdad. En esta misma línea se posiciona la ponencia de Barrera y Arredondo, una visión constructiva y comprometida de la Antropología Aplicada al desarrollo de las comunidades a partir del trabajo con la sociedad civil en México, concretamente con la asociación Crea A.C., que promociona el empoderamiento económico de mujeres habitantes de zonas marginadas a través del desarrollo empresarial. El papel de los y las antropólogas aplicadas como intermediarias o como enlaces entre las organizaciones que impulsan procesos de cambio o gobernanza y las poblaciones involucradas puede promover procesos más participativos y colaborativos, menos dirigidos, que contribuyan a generar oportunidades de mejora en las condiciones de vida de ciertas poblaciones. Barrera y Arredondo consideran que la crítica reiterada hacia los programas implementados por gobiernos y entidades externas se puede retomar con el fin de aprender de los errores cometidos en el pasado:

> En México tenemos la tarea pendiente de valorar la actividad profesional propia de la disciplina antropológica para trascender y convertirnos en generadores de empleo formal. Quitarnos la vergüenza de ser antropólogos y mostrar la utilidad y trascendencia que ha tenido y puede tener la Antropología en cualquier ámbito de las organizaciones (pública, privada y social). [...] Movernos sobre las demandas que tiene el mundo y adaptarnos con ética y responsabilidad como científicos sociales.

Es de suma importancia replantearse lo que un/a antropólogo/a alcanza a hacer y qué marco analítico aplica. Se vuelve necesaria la realización de documentos más sencillos, informes más cortos, presentaciones de carácter tallerista, o producciones audiovisuales (Pichardo 2013). Cada vez más organismos dan cuenta de la importancia de las

investigaciones de carácter social, e intentan paliar el desconocimiento en cada ámbito organizando equipos interdisciplinares, contando así con profesionales de la Psicología, Sociología, Antropología, entre sus investigadores. Barrera y Arredondo se apoyan en la obra, ya clásica, de George M. Foster «Antropología Aplicada» (1971), que ejemplifica con proyectos de desarrollo y modernización el funcionamiento de lo que se denomina «cambio cultural planificado o dirigido». Foster organiza un compendio de propuestas al desarrollo para analizar el quehacer de la Antropología Aplicada en este ámbito y detecta, en aquellos años, la ausencia de la labor antropológica en los proyectos de cooperación. A partir del análisis de casos aporta una serie de reflexiones críticas con las directrices etnocéntricas y los proyectos que no tienen en cuenta las formas de vida de cada sociedad. Por eso Barrera y Arredondo ponen el foco en el trabajo con la sociedad civil y la colaboración con instituciones y empresas tanto públicas como privadas.

4.3. Antropología de la empresa y de los negocios

Otro de los ámbitos de trabajo para los y las profesionales de la Antropología que ha ido ganando peso en el Estado es la consultoría empresarial, el asesoramiento para el desarrollo organizacional, así como los estudios sobre el comportamiento del consumidor o de los mercados. La Antropología de la empresa ha dado pasos importantes en los viveros de empresas o en proyectos como los Medialabs, donde la Antropología ha ido adaptando sus metodologías a campos menos conocidos y prácticamente inexistentes en la formación universitaria.

A nivel internacional, publicaciones como el *International Journal of Business Anthropology* o el *Journal of Business Anthropology* recogen el empeño y esfuerzos de decenas de profesionales de la Antropología por relatar sus experiencias en el campo profesional en el terreno de la empresa, a menudo en el área de marketing o de consultoría. En los diferentes números de estas publicaciones encontramos debates sobre ética y metodología (por ejemplo: Bainton, 2012; Morais y Waal Malefyt, 2014; Beeman, 2019), así como experiencias prácticas donde es clave la colaboración de antropólogos/as en la gestión de problemas cotidianos que surgen entre las empresas y los «usuarios» de los servicios que estas ofrecen, la Antropología colabora así en la gestión de

problemas cotidianos de los «usuarios» (Qirko, 2012; Heer y Jenkins, 2012; Bjerk, 2016; Ilkjaer, 2019). En el caso español, junto a trabajos clásicos como los de Jordi Roca (1998, 2001), la obra *Antropología de la Empresa* publicada por Sergio López (2017) expone y sintetiza el papel del antropólogo/a en el contexto empresarial tanto desde la investigación teórica como desde la aplicada.

En este sentido, Pecharromán y Dinant, por ejemplo, y también Rodríguez, relatan su experiencia iniciática en Fagor, empresa de electrodomésticos de la cooperativa-corporación Mondragón, exponiendo tanto las dificultades que tuvieron en un inicio como los valiosos aprendizajes a la hora de consensuar un lenguaje, unos objetivos y una metodología común. Coinciden con Barrera y Arredondo en que hay que aprender de otras ciencias sociales y de otros saberes, investigando constantemente y sistematizando estrategias de aplicación.

4.4. Consultoría antropológica

En cuanto a la Antropología en entidades e instituciones públicas o público-privadas (fundaciones, por ejemplo), encontramos que los ámbitos de trabajo se han ido ampliando y fortaleciendo, por ejemplo, en la gestión y difusión sociocultural, el diseño y la gestión de museos, o el estudio y la salvaguarda del patrimonio etnológico material e inmaterial (Roigé, del Mármol, Guil, 2019; Pérez Galán, 2011). Gana peso también la figura del antropólogo/a como técnico/a o consultor/a de políticas públicas o de dinámicas sociales (Giménez, 2004; Agudo, 2013; Gimeno y Monreal, 1999): gestión y resolución de conflictos, intervención y mediación sociocultural, estudios de sostenibilidad e impacto social, así como investigaciones para la aplicación de medidas para la igualdad de género (Bullen, 2012). Las metodologías participativas y colaborativas, los diagnósticos y los talleres formativos para técnicos y técnicas de la administración, para fundaciones o para la ciudadanía en general son una parte consolidada de las labores de los profesionales de la Antropología que es aplicada en el sector público (Cf. Isla, 2014). Asimismo, la recuperación de historias locales, memoria oral o trabajo gráfico y de archivo en investigaciones sobre territorios (Ríos, 2018) también se presentan como ámbitos de trabajo fructífero, generalmente también -pero no solo- con instituciones

públicas. Las consultoras que forman parte de la comisión profesional de ASAEE, cooperativas como Farapi koop., fundaciones o proyectos como el Observatorio de la Vida Cotidiana OVQ o L'etnográfica, son solo algunos ejemplos de iniciativas profesionales en estos campos.

En el ámbito público se sitúa también el trabajo que presentan David Berna y Eva Herrero sobre los procesos de transformación del barrio madrileño de Usera, a partir de su experiencia de trabajo en la organización participativa del Año Nuevo Chino. Su comunicación reflexiona, a partir de esa experiencia de Antropología Aplicada en el sector público, sobre cómo articular diferentes intereses y posiciones, y sobre las implicaciones éticas y políticas que surgen a la hora de diseñar y provocar procesos sociales. Consideran que la organización de esta «fiesta étnica» y de «barrio» contribuyó en cierta forma a la «exotización» del barrio y a su incipiente gentrificación.

Joan Costa también relata, desde su experiencia laboral, los retos que supone colaborar con la administración pública y coordinar un equipo de trabajo multidisciplinar. En su ponencia explica cómo desarrolló su papel en la tarea de inventariado de bienes municipales y catalogación de caminos y vías rurales en Eivissa y Formentera: elegir los marcos analíticos aplicables, diseñar una metodología adaptada a las peculiaridades locales y con un enfoque participativo, crear redes comunitarias y profesionales de apoyo, comunicar del proyecto a muy diversos actores, entre otras muchas tareas. Su trabajo, vinculado al desarrollo territorial y a la intervención pública, consistía en determinar la titularidad de los bienes -lo que a menudo resulta complejo y conflictivo- y determinar también el interés patrimonial y turístico de distintos espacios, atendiendo principalmente a documentos de archivo y fuentes orales.

Posiblemente, el ámbito de la consultoría e intervención pública sea uno de los más receptivos a la investigación antropológica, aunque es probable también, que sea uno de los que más complejidades entraña.

5. La profesionalización de la Antropología: dilemas éticos, retos y líneas de futuro

Para terminar, y a modo de conclusiones, podemos afirmar que las formas en que se desarrolla la investigación etnográfica y antropológica en cada contexto implica una serie de singularidades; la asunción de ciertos límites y ciertas potencialidades, retos y dificultades específicas que se siguen poniendo sobre la mesa una vez los y las tituladas en Antropología salen al mercado laboral o, aun siendo estudiantes, buscan alternativas a una vida académica cada vez más precarizada (Jovanovic, 2018). Estas potencialidades, limitaciones o dificultades a la hora de habitar otras claves de investigación social o llevar adelante proyectos de investigación antropológica ameritan, año tras año, encuentros y diálogos como el que hemos querido generar en este simposio; espacios en los que profundizar en ellas y en los que conversar a partir de diferentes experiencias investigadoras que están articulando metodologías y herramientas antropológicas generadas en y para contextos muy diversos.

El debate sobre las problemas éticos en la investigación social puede ser abordado desde muy diferentes prismas: desde el manejo de las relaciones de poder que se generan con las personas que participan en la investigación; el rigor científico y metodológico empleado en el proceso de recogida de datos; la medida en la que se informa con claridad y transparencia de los objetivos de la investigación a los informantes; el uso y divulgación de los resultados de la investigación; la conciliación de las exigencias y formas de trabajo en entornos institucionales públicos y privados con nuestro código ético, entre otras. Como ilustran las comunicaciones de Barrera y Arredondo, Herrero y Berná o Costa, estas cuestiones se relacionan con las diferentes maneras de articular la ética profesional de cada investigador o investigadora, surgiendo estas de la pluralidad de subjetividades que construyen las percepciones existentes sobre cómo trabajar desde la Antropología.

En este sentido, las orientaciones deontológicas para la práctica de la Antropología profesional elaboradas en septiembre de 2014 por un comité *ad hoc* de ASAEE sobre ética profesional supuso un paso adelante en la elaboración de un Código Deontológico compartido por la

gran diversidad de perfiles profesionales vinculados a la Antropología. Barrera y Arredondo mencionan en su comunicación que en México cuentan con el Código de Ética del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A.C. (CEAS), de 2020, en el que se incluyen principios generales para la toma de decisiones en la práctica profesional, destacando el respeto de los derechos de las personas que participan en las investigaciones. Aun así, la dedicación etnográfica plantea infinidad de dilemas en su práctica cotidiana, que se diversifican aún más en la diversidad de experiencias profesionales, lo que hace compleja esta labor regulatoria. Además, existe una tendencia clara a la realización de proyectos multidisciplinares en los que colaboran diferentes profesionales en algunas o en todas sus etapas –es muy habitual que se trabaje con profesionales de la Sociología, la Psicología, la Educación Social, la Arquitectura, diferentes Ingenierías o distintas ramas de las Bellas Artes– y en este tipo de relaciones contractuales pueden surgir complejidades en relación al consentimiento informado (Gazzotti, 2016; Del Olmo, 2010; Estalella, 2011), especialmente cuando ha sido elaborado a partir de protocolos ya estandarizados por profesionales de otras disciplinas. Parece que siempre está presente la ambigüedad del rol profesional vinculado a la Antropología, cuestión que aparece también en las evaluaciones por parte de comités o comisiones de ética de instituciones de distinta índole. En este sentido, es necesario también abordar y debatir en torno al papel que la formación antropológica tiene en otras dedicaciones profesionales, el uso metodológico que se hace de la disciplina en otros campos profesionales y de saber, así como las reflexiones epistemológicas y éticas que esto plantea. En lo referente a cuestionamientos éticos, Adolfo Estalella plantea el Problematorio de ética[100] como una insfraestructura que pretende ser un recurso para problematizar la ética en la investigación social proponiendo un espacio de trabajo participativo que intervenga sobre: las prácticas de producción de conocimiento, la temporalidad de sus problemáticas; y los mecanismos de formalización y circulación de ese conocimiento.

En definitiva, hemos constatado la necesidad de acordar criterios éticos, de defender técnicas y herramientas metodológicas, de visibi-

100 https://problematorio.wordpress.com/author/estalella/

lizar la labor antropológica; condiciones sine qua non para desarrollar y mejorar las condiciones de trabajo de las y los profesionales en Antropología. Es una tarea, que si no la promovemos y realizamos de forma coordinada desde todos los ámbitos implicados en la docencia e investigación antropológica (tanto dentro como fuera de las universidades), acabará suponiendo la marginalización e invisibilización de los saberes antropológicos, ahondando en la precarización de la investigación tanto fuera como dentro de las universidades.

Por último, hemos empezado este recorrido mostrando la historia que conocemos sobre la profesionalización de la Antropología y, aunque no hayamos enunciado más casos, entendemos que en otros territorios del Estado español las relaciones entre la práctica profesional, la Academia y las fórmulas asociativas, han sido distintas. Para trascender en el ámbito territorial, se hace necesario construir alianzas entre profesionales en base a, por ejemplo, los campos o áreas de trabajo. Gran parte del relato sobre la historia de la profesionalización de la Antropología no está registrado, pero es posible reconstruirlo y ampliarlo, recogiendo experiencias a través de la comunicación directa con los diferentes agentes sociales que lo han vivido.

Bibliografía

Actas do III Congreso de historia da antropoloxía e antropoloxía aplicada (1997) Consejo Superior de Investigaciones Científicas, CSIC, Instituto de Estudios Gallegos «Padre Sarmiento». Pontevedra, 14-16 de novembro 1996.

Agudo Sanchíz, Alejandro (2013) «La socialización del consultor antropológico: de la práctica a los marcos normativos de la política pública», *Revista de Antropología Social*, 22: 177-198.

Arrieta Aranguren, Elisabet (2013) «El Practicum en la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad del País Vasco (UPV-EHU). Nuevos diseños en las titulaciones de Antropología, Educación Social y Pedagogía». En Muñoz Carril, Pablo César; Raposo Rivas, Manuela; González-Sanmamed, Mercedes; Martínez Figueira, María Esther; Zabalza Cerdei-

riña, María Ainhoa; Pérez Abellás, Adolfo (coords.) *Un prácticum para la formación integral de los estudiantes: Actas*, Poio, 26-27-28 junio 2013: 439-448.

Assemblea PDI-PAS de les Universitats públiques catalanes (2009) *La cara fosca del Pla Bolonya. Contra la Universitat S.A. en defensa de la Universitat pública*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

Bagué, Edurne; Comerma, Núria; Terradas, Ignasi (2010) «An Analytical Proposal for Understanding the «Higher Education European Space»: A View from the University of Barcelona», *New Proposals: Journal of Marxism and Interdisciplinary Inquiry*. 3(2): 9-19.

Bainton, Barry R. (2012) «Applied ethics: Anthropology and business», *International Journal of Business Anthropology*, 3(1): 114-133.

Beeman, Bill (2019) «Business Anthropology Fieldwork Problems in the 21st Century», *Journal of Business Anthropology*, 8(1): 25-28.

Bjerck, Mari (2016) «Developing Work Uniforms for Women: The Role of Ethnographic Research», *Journal of Business Anthropology*, 5(1): 137-153.

Bullen, Margaret (2012) «Antropología feminista, Antropología Aplicada. Encuentros y desencuentros», *Revista de Antropología experimental*, Extra-12(1): 91-102.

Bullen, Margaret y Urquijo, Miren (2014) «Los primeros pasos del Practicum en el grado de Antropología Social de la UPV-EHU», *Actas del XIII Congreso de la FAAEE*, 2014.

Buxó Rey, María Jesús (2007) «Antropología Aplicada». En Lisón Tolosana, Carmelo (coord.) *Introducción a la Antropología Social y Cultural: teoría, método y práctica*. Akal: 339-356.

Campanera Reig, Mireia (2017) «De lagos propios a Patrimonio de la Nación. Disputas por el espacio acuático en la Reserva Nacional Pacaya Samiria», *Revista de Antropología Social*, 26(2): 281-306.

Colás Cortés, Eva María (2006) «Antropología Aplicada apuntes para una pequeña reflexión», *Anales: Anuario del centro de la UNED de Calatayud*, 14(2), pp. 45-60.

Díez Mintegui, Carmen (2011) «La profesionalización de la Antropología en el contexto laboral actual». En Díaz Viana, Luis; Fernández Álvarez, Óscar; Tomé Martín, Pedro (coord.) *Lugares, tiempos, memorias: la Antropología Ibérica en el siglo XXI*: 219-234.

_____ (2002) «La profesionalización de la Antropología», *Ankulegi, Revista de Antropología Social*, 6: 13-21.

Escobar, Arturo (1991) «Anthropology and the Development encounter: the Making and Marketing of Development Anthropology», *American Ethnologist*, 18 (4): 16-40.

_____ (1995) *Encountering Development: The Making and unmaking of the Third World*. New Jersey: Princeton University Press.

_____ (2012) «Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso», *Revista de Antropología Social*, 21: 23-62.

Estalella, Adolfo (2011) «Hacia la ética de la investigación como un espacio epistémico. Una oportunidad para innovar en sus formas institucionales». *Ankulegi, Revista de Antropología Social*, 15: 91-102.

Esteva Fabregat, Claudio (1975) «La Antropología Aplicada y su problemática». En Jiménez Núñez, Alfredo (coord.) *Primera reunión de antropólogos españoles: actas, comunicaciones, documentación*: 253-321.

Fernández de Larrinoa, Kepa (2011) *Manifiesto por una Antropología razonada: el papel del antropólogo en el estado neoliberal: crítica cultural del desarrollo local y el patrimonio cultural europeos*. Pamplona-Iruñea: Lamiñarra.

_____ (coord.) (2006) *Intervención y vínculo. reconstrucción social y peritaje antropológico en la administración pública e industria cultural del ocio*. Pamplona-Iruñea: Pamiela.

_____ (2003) *Sabor de antaño. notas sobre identidad local, actualización etnográfica y desarrollo cultural*. Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea, Escuela Universitaria de Trabajo Social de Vitoria.

Fotta, Martin; Ivancheva, Mariya; Pernes, Raluca (2020) *The Anthropological Career In Europe: A Complete Report On The Easa Membership Survey*. EASA.

Foster, George M. (1974) *Antropología Aplicada*. México: Fondo de Cultura Económica.

Gardner, Katy y Lewis, David (2003) *Antropología, desarrollo y el desafío posmoderno*. Estado de México: El Colegio Mexiquense.

Gazzotti, Luciana (2003) «La responsabilidad profesional en el ejercicio de la profesión antropológica. El caso de la comunidad antropológica norteamericana», *Cuadernos de Antropología Social* 18: 141-161.

Giménez Romero, Carlos (2004) «Servicio de Mediación Social Intercultural SEMSI», *Res: revista de educación social*, 2(8).

_____ (2011) «Hacia una nueva etapa de práctica profesional en Antropología: retos y propuestas». En *Lugares, tiempos, memorias: la Antropología Ibérica en el siglo XXI*, Universidad de León: 173-204.

_____ (2012) «Teoría y práctica en la historia de las ideas. Implicaciones para la Antropología Aplicada», *Gazeta de Antropología* 28(3).

Gimeno, Juan Carlos y Monreal, Pilar (1999) *La controversia del desarrollo: críticas desde la Antropología.* Madrid: Los Libros de la Catarata.

Heer, Jaap M. y Jenkins, Andrews (2012) «Practices of cross cultural collaboration in sustainable water management in Bangladesh», *International Journal of Business Anthropology*, 3(1).

Ilkjær, Helene (2019) «The Future Airport–Experiments and Innovative Technologies», *Journal of Business Anthropology*, 8(1): 86-107.

Isla, Alejandro (2014) «Certezas e incertidumbres en el espacio de la Antropología Aplicada», *Revista de Antropología Social*, 23: 91-116.

Jovanović, Deana (2018) «Participando de la precariedad: la agotadora búsqueda de empleo de una antropóloga en sus primeros años de carrera», *Disparidades Revista de Antropología*, 73(1): 33-38.

López, Sergio D. (2017) *Antropología de la empresa*. Barcelona: Bellaterra.

Morais, Robert J. y De Waal Malefyt, Timothy (2014) «Ethics in Business Anthropology: Crossing Boundaries», *Journal of Business Anthropology*, 1(1): 1-10.

Del Olmo, Margarita (2010) *Dilemas éticos en Antropología. Las entretelas del trabajo de campo etnográfico*. Madrid: Trotta.

Pérez Aldasoro, Pío (2015) «Antropología Social en la enseñanza secundaria del País Vasco: curriculum y experiencias», *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, 20(1): 37-52.

Pérez Galán, Beatriz (2012) *Antropología y desarrollo. Discurso, prácticas y actores*. Madrid: Los Libros de la Catarata.

_____ (2011) Nuevas y viejas narrativas turísticas sobre la cultura indígena en los Andes. *Turismo y Patrimonio*: 27.

Pichardo Galán, José Ignacio (2013) *Diversidad Sexual y convivencia: una oportunidad educativa*. Madrid: UCM con FELGBT, Google y Asociación Transformarse para Transformar.

Qirko, Hector N. (2012) «Applied Anthropology and Business Diversity Management», *International Journal of Business Anthropology*, 3(2).

Ríos, Francisco Ther (2018) «Antropología del territorio», *Polis Revista Latinoamericana*, 32.

Roca i Girona, Jordi (1998) *Antropología Industrial y de la Empresa*. Barcelona: Ariel.

_____ (2001) «¿Antropólogos en la empresa?: a propósito de la (mal) llamada cultura de empresa», *Etnográfica*, 1: 69-99.

Roigé, Xavier; del Mármol, Camila; Guil, Mireia. (2019). «Los usos del patrimonio inmaterial en la promoción del turismo. El caso del Pirineo catalán», *PASOS Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 17(6): 1113-1126.

San Román, Teresa (2006) «¿Acaso es evitable? El impacto de la Antropología en las relaciones e imágenes sociales», *Revista de Antropología Social*, 15: 373-410.

_____ (1984) «Antropología Aplicada y relaciones étnicas», *REIS: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 27: 175-186.

Salazar, Noel (2019) «On politics and precarity in Academia: Precarity is endemic to Academia», *Social Anthropology*, 2019, 27(S2): 97-117.

Soto Marata, Josefa; Giménez Romero, Carlos; Díez Mintegui, María Carmen (2014) «Entre las exigencias disciplinares y las exigencias laborales. diálogos, límites e identidad profesional en la formación de antropólogos y antropólogas en España». En Andreu i Tomàs, Agustí; Bodoque Puerta, Yolanda; Comas d'Argemir, Dolors; Pujadas Muñoz, Joan Josep; Roca i Girona, Jordi; Soronellas Masdeu, Montserrat (eds.), *Periferias, fronteras y diálogos: Una lectura antropológica de los retos de la sociedad actual*, URV: 251-258.

Subcomisión de Perfiles Profesionales, 2008, *Informe de la ocupación laboral de los titulados/as en antropología en España y otros países*, en: http://revista-redes.rediris.es/recerca/Grado/prof_final.pdf [consultado el 23 de enero de 2020].

Tomé Martín, Pedro (2011) «La profesionalización de la Antropología Social y Cultural en España». En Díaz Viana, L.; Fernández Álvarez, O.; Tomé Martín, P. (coords.) *Lugares, tiempos, memorias: la Antropología Ibérica en el siglo XXI*: 167-172.

Uribe Oyarbide, José María (1999) «Antropología Aplicada. Momentos de un debate recurrente», *VIII Congreso de Antropología, Vol. 8, (simposio VIII: Antropología más allá de la Academia: aplicaciones, contribuciones prácticas e intervención social)*, 19-42.

Valdés Gázquez, María (2012) «Antropología e «interés público». El desafío profesional de la Antropología en España», *Revista de Antropología experimental*, Extra12(1): 7-22.

Viola, Andreu (2000). *Antropología del desarrollo: teorías y estudios etnográficos en América Latina*. Argentina: Paidós.

_____ (2011) «Desarrollo, bienestar e identidad cultural: del desarrollismo etnocida al sumaq Kawsay». En Palenzuela Chamorro, Pablo; Olivi, Alessandra (coords.) *Etnicidad y desarrollo en los Andes*. Universidad de Sevilla: 255-302.

LA PROFESIÓN DE ANTROPÓLOGO EN EL ESTADO ESPAÑOL: CONSTRUYENDO ITINERARIOS PROFESIONALES FUERA DE LA ACADEMIA

Rafael Tomás Cardoso. UEM/UEMC,
rafa.antropo@gmail.com

1. Introducción

La configuración de un modelo de carrera profesional fuera de la academia para la Antropología constituye uno de los principales retos para el futuro de la disciplina. Una urgencia que se hizo mayor desde su institucionalización como una carrera autónoma, a comienzos de este siglo, y que debe ofrecer a sus estudiantes competencias y capacitación para afrontar su empleabilidad. Para ello, el perfil de antropólogo cuenta con dificultades como la fuerte competencia de profesionales de áreas cercanas, la baja especialización práctica y una escasa orientación a la formación aplicada dentro de sus programas universitarios, frente a otras ramas competidoras; así como el escaso reconocimiento (y conocimiento) público de las competencias profesionales del antropólogo. Sin embargo, también la disciplina cuenta con potencialidades su entrenamiento para la flexibilidad metodológica, frente a otras disciplinas próximas (Psicología, Sociología…), la apertura y mirada abierta a la participación en equipos interdisciplinares, la capacidad para el desarrollo de diseños de investigación e intervención adaptados a los contextos y su orientación al uso de técnicas aplicadas a la investigación-acción. A partir de estas particularidades del oficio de antropólogo cabe definir y difundir unos perfiles profesionales, que resulten visibles y valorables en distintos ámbitos como la intervención social,

la mediación y educación intercultural, la cooperación y gestión de proyectos de desarrollo, el trabajo y desarrollo comunitario, los proyectos de investigación y promoción de salud, la consultoría en relación a las culturas del trabajo y del desempleo, el comportamiento organizacional y las culturas de empresa, los estudios de mercados y sobre comportamiento del consumidor o experiencias de usuario/cliente, o la gestión del patrimonio etnológico/cultural y la museografía.

2. Estado de la cuestión

La profesión de antropólogo fuera de la academia ha tenido un desarrollo destacable en el mundo anglosajón, y en menor medida, en algunos países europeos. Paralelamente, en estos países, se otorga importancia al (auto)conocimiento y seguimiento de la actividad dentro del colectivo profesional, ampliamente atendida en instituciones de referencia para la disciplina como la *American Anthropological Association* (A.A.A., 1987 y 1999; Terry-Sharp, 2009; Turner, 2002) o la *National Association for the Practice of Anthropology* (Harman, Hess & Shafe 2000; Singer, 1994), quienes llevan años realizando encuestas para disponer de conocimiento actualizado de las características de su colectivo, campos de especialización y ámbitos de trabajo. En apoyo a esta actividad profesional, numerosas universidades y profesores de la disciplina realizan guías informativas y de orientación profesional para los estudiantes y recién titulados, difundidas a través de sus webs y/o editadas en libros de apoyo al desarrollo profesional y las opciones de carrera en Antropología (Briller & Goldmacher 2009; Camenson, 2004; Gwynne, 2002 y 2003 Kedia & Van Willigen 2005; Kedia, Wallace & Guerron-Montero, 2008; Nolan, 2003 y 2013; Omohundro, 2001; Stephens, 2002).

Aunque en menor grado, también los antropólogos europeos y su agrupación profesional en la *European Association of Social Anthropologists* (EASA) presta apoyo a este conocimiento y visibilización del colectivo, así como a la difusión del papel de los antropólogos profesionales en diversos campos aplicados (Fotta, Ivancheva & Pernes, 2020) de investigación y trabajo (dentro y fuera de la academia) como el mundo del trabajo y la empresa, la salud o la acción humanitaria,

etc. A favor del autoconocimiento del colectivo desarrollo una serie de estudios sobre la situación de la Antropología en Europa y en sus distintos países, que durante los años del cambio de siglo sirvieron de referencia para reformular y modernizar la disciplina, y en el caso de España, a la construcción del nuevo planteamiento de los planes de estudio, en convergencia con el Espacio Europeo de Educación Superior y las orientaciones del Proceso de Bolonia.

3. Método

Se aborda la revisión de la literatura, registros e información de instituciones de referencia, en torno a la historia reciente de la disciplina, y en particular, en torno al tema clave de la promoción de la profesionalización de la Antropología en España. Partiendo de la revisión bibliográfica y fuentes secundarias (informes, encuestas y estadísticas), se aborda un apunte de descripción de los principales perfiles profesionales del colectivo de antropólogos y se plantea una reflexión sobre las posibilidades y retos profesionales para los titulados en Antropología en el Estado español.

4. Desarrollo

Una revisión del recorrido histórico de la Antropología española nos describe un rol antropólogo, en su forma tradicional, como profesional estrictamente académico (Santos y Massó, 2003). La creación de una licenciatura específica de segundo ciclo en los años noventa, apoyaba la posibilidad de reforzar y visibilizar nuevos perfiles como antropólogos profesionales fuera de la academia. La diversa procedencia de los egresados desde otras titulaciones previas (Enfermería, Educación, Psicología, Sociología, Trabajo Social…) ofrecía la posibilidad de proyectar la presencia y conocimiento de la Antropología y sus aplicaciones en múltiples ámbitos de actividad. Y la incorporación de perfiles mixtos en estos campos, establecía puentes a líneas de colaboración y formas de abordaje interdisciplinar de los ámbitos de trabajo de estos sectores: intervención social, salud, empresa, negocios...

Otro factor de apoyo a una profesionalización de la Antropología y su proyección social ha sido la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado español (FAAEE), fundada en 1981, con motivo de la celebración en Madrid ese año del II Congreso de Antropología. Si bien, los componentes de estas primeras Asociaciones se vinculaban, esencialmente, a la actividad académica, la composición de estas agrupaciones de profesionales y practicantes de la Antropología se fue modificando con el cambio de siglo. Si desde sus inicios, las asociaciones incluyeron entre sus objetivos la promoción profesional de los antropólogos, a partir de los años del cambio de siglo, éstas convirtieron en prioritaria su actividad de promoción de una creciente profesionalización del colectivo, y el esfuerzo de visibilización de los perfiles profesionales del antropólogo. En línea con la adaptación a estos cambios en el colectivo, en 2017, la FAAEE cambió su denominación por la de Asociación de Sociedades de Antropología del Estado Español (ASAEE), buscando un mayor alcance y promover una política integradora de la institución.

4.1. Antropología fuera de la academia.

4.1.1. La promoción de carrera de antropólogo fuera de la academia en el mundo anglosajón.

Durante mucho tiempo, el modelo profesional de la Antropología Social española se ha circunscrito a la actividad de docencia/investigación universitaria, y en contados casos, a prestar servicios como técnicos de Administraciones Públicas en ámbitos de la gestión del patrimonio cultural o de la intervención social. Frente a casos como el modelo profesional norteamericano, con una actividad ampliada a numerosos ámbitos en el campo de la empresa, la salud pública, la investigación de mercados, etc.; y donde la gestión y promoción eficaz del colectivo profesional se apoya en un adecuado conocimiento del colectivo, sus tendencias, composición, orientaciones y áreas de actividad. En esta dirección la AAA realiza encuestas e informes regulares, respecto al panorama del colectivo de antropólogos en formación y en ejercicio,

y su actividad dentro o fuera de la academia (Fiske *et al*., 2010; Rud, Morrison, Picciano & Nerad, 2008; Turner, 2002).

En Europa, el interés creciente por estas cuestiones en el marco de la EASA se plasmaba en su reunión de Praga en 2015, con una reflexión en torno al estado de la disciplina y la práctica de la Antropología Social en Europa en el informe «¿Por qué es importante la Antropología?». Sin embargo, aunque algunos países como Holanda o Italia tienen una presencia relevante en ámbitos profesionales como la Antropología Médica, y en los países nórdicos existe una creciente presencia de antropólogos en los campos la empresa o el Marketing, existe un largo camino en la promoción de perfiles profesionales «no académicos» del antropólogo en Europa.

4.1.2. El oficio de antropólogo en España

Frente a la consolidación de la Antropología fuera de la academia en países como los EE.UU., el retardo de este camino en otros países plantea intentos de identificación del problema y las rutas posibles hacia la profesionalización del antropólogo no académico. En nuestro cercano marco latinoamericano numerosos trabajos y propuestas han intentado abordar estas cuestiones (Echeverri 1997; Escamilla, Salmeroni & Valladares, 2007; García-Gavidia, 2007; Matta & Planes, 2016). Y en el caso de España, durante marco del cambio de siglo y con el desarrollo de esfuerzos dentro de la disciplina por la reformulación y adaptación de sus planes de estudios al Proceso de Bolonia, tomará fuerza la reflexión y discusión en torno a la situación y posibilidades de profesionalización de la Antropología Social y Cultural (Bullen & Urquijo, 2017; Santos & Massó, 2003; Valdés, 2012).

Cuando en el año 2004 se constituye la «Comisión para el Grado de Antropología Social y Cultural», en su núcleo aparece el debate por esta problemática de la profesionalización, que estará presente en la confección de las distintas memorias de acreditación de los Grados de Antropología Social y Cultural desarrollados en múltiples universidades españolas. En 2007, ligada a la Comisión del Grado y a la FAAEE se crea la «Comisión de Profesionalización de la Antropología», con la aspiración de recuperar el ya antiguo anhelo de creación de un colegio profesional de antropólogos. Ese año, esta comisión realiza un estudio

sobre la inserción laboral del colectivo, que publica el siguiente año (Subcomisión Perfiles Profesionales, 2008). Un registro de evidencias en torno a las posibilidades y retos para la profesionalización de la disciplina que se verá apoyada por otros estudios sobre la inserción de los titulados en Antropología Social y Cultural, por parte de algunas universidades (Observatorio de Empleo de la UAM, 2014; Observatori de Graduats de la UAB, 2008).

Desde la Comisión para la Profesionalización de la Antropología se crea en el año 2012 el Portal Estatal de Antropología, como herramienta de difusión y registro de los profesionales antropólogos a través de este sitio web, como una base de datos abierta de expertos con distintos perfiles de actividad (en ámbitos académicos y o fuera de estos); y orientado a promover la visibilización de la Antropología. Esta apuesta desde la FAAEE se habría venido a reactivando, hasta la fecha, tal como muestra la inclusión sistemática de simposios sobre profesionalización en sus congresos, y la presencia de dos simposios sobre esta temática en el XV Congreso Nacional de Antropología; y dedicando un espacio específico de su página web a «La profesión de antropólogo/a: ámbitos de aplicación del conocimiento antropológico y mercado de trabajo».

4.1.3. La carrera de antropólogo en España: Una mirada al panorama tradicional

Desde la institucionalización de la Antropología Social como especialidad dentro de los planes de estudios de licenciatura en Sociología o de licenciatura en Geografía e Historia, en la década de los setenta, o de su independencia relativa como licenciatura de segundo ciclo en Antropología Social y Cultural, a la que se accedía desde estudios previos, en la década de los noventa; la característica común de todo este periodo es que los titulados tenían una titulación distinta a la de su especialidad o segunda licenciatura. Y en su mayoría, salvo aquellos que se incorporaban al trabajo en la universidad, solían ejercer su actividad profesional a través de la condición ocupacional asociada a la primera titulación: profesores de secundaria, sociólogos, enfermeras, maestros…

De hecho, según el Informe de Ocupación de 2008 de la Subcomisión de Perfiles Profesionales, solo el 42,7 % de los profesionales encuestados (N=225) declaraban presentarse como «antropólogos», y otro 42,7%, señalaba que solo en ocasiones.



Distribución de la forma en que se presentan los profesionales antropólogos. Fuente: Subcomisión Perfiles Profesionales (2008).

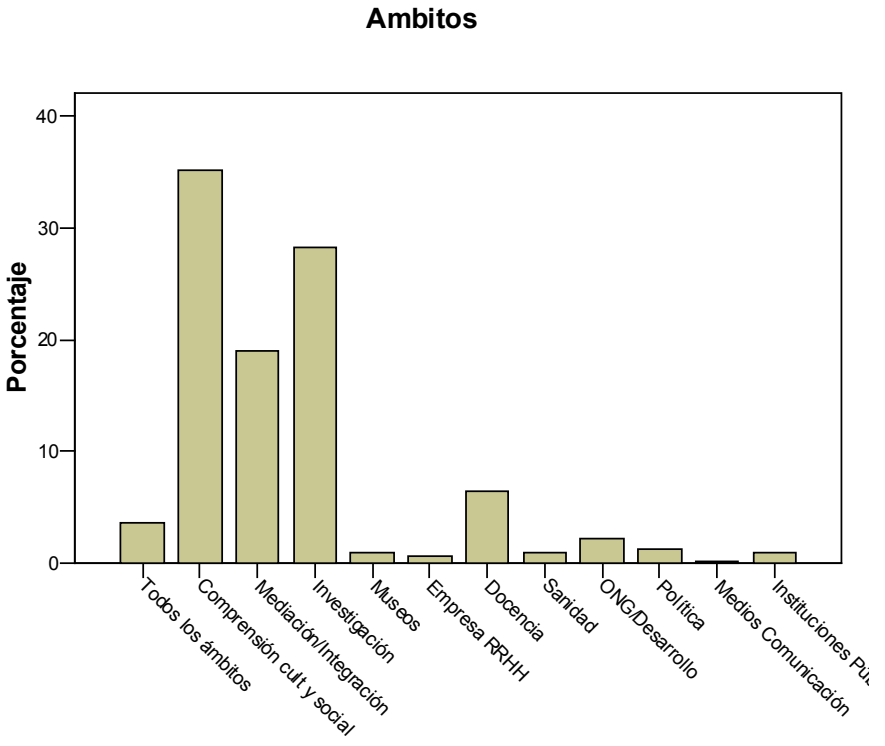
Así, durante las últimas décadas del siglo XX y los primeros años de este nuevo siglo, los itinerarios tradicionales de actividad profesional de la Antropología Social en España fueron la enseñanza/investigación universitaria dentro del área de conocimiento de Antropología Social, que logra su reconocimiento a comienzos de la década de los ochenta, en el marco del emergente Estado de la Autonomías y su creciente interés por el estudio de las identidades y particularismos regionales. Una situación que favorecerá el crecimiento de la disciplina en numerosas universidades. Y de un modo, más minoritario, la investigación en centros oficiales vinculados a las Administraciones regionales, que en el marco de las nuevas Autonomías, apoyaron proyectos de recuperación, estudio (y en ocasiones, resignificación) de sus realidades socioculturales tradicionales, con la formación de equipos

de investigadores y divulgadores de estas realidades, y de conservadores y promotores de museos etnográficos y etnológicos…

Unido a este crecimiento de la disciplina en centros universitarios y de investigación regionales, también se incrementó el interés por el estudio de otras realidades socioculturales, como las culturas urbanas, los grupos en riesgo de exclusión/marginación social y otras realidades de diversidad cultural en contextos urbanos crecientes. Y seguidamente, hacía un panorama nuevo con el cambio de siglo, cada vez más diverso, con la multiculturalidad asociada a la inmigración creciente, cambiando el paisaje sociocultural de ciudades, escuelas, barrios, usuarios de servicios de salud, etc.; que requería de la participación de expertos en diversidad sociocultural.

4.1.4. Tendencias recientes en el proceso de profesionalización en el Estado español

Con la implantación de un exclusivo programa de estudios en el Grado de Antropología Social y Cultural, la búsqueda de nuevos nichos profesionales se convertía en un reto improrrogable para las nuevas promociones de titulados. Respecto al reto de la empleabilidad de los jóvenes antropólogos titulados en los últimos años, es preciso considerar que este colectivo ya no asimilable por las vías tradicionales de ocupación; por lo que recientes generaciones de titulados se estarían enfrentando, de un modo particular y obligadamente creativo a la necesaria construcción de sus perfiles profesionales, con orientación hacía nichos ocupacionales propios. Unos proyectos e itinerarios profesionalizantes en los que resulta clave la especialización formativa (mediante máster y cursos de especialización en ámbitos de Antropología Aplicada o en campos relacionados a éstos: investigación y/o intervención social, salud pública, estudios de mercados, gestión de personas…), la lucha por una visibilización de estos perfiles en el mercado laboral y la puesta en valor de sus competencias para un acceso progresivo a ocupaciones en campos poco conocidos y en competencia con profesionales de disciplinas competidoras por estos nichos ocupacionales: Servicios Sociales, ONGs de cooperación al desarrollo, equipos multidisciplinares de salud, consultoría empresarial…



Distribución de las frecuencias de los principales ámbitos estimados como campos de trabajos de los estudiantes de Antropología. Fuente: Comisión del Grado de Antropología (2005).

Todo ello exige una visión amplia de las aplicaciones de la Antropología (Joy, Rana & Joshi, 2014; Pink, 2006), en la que podemos usar como referente los antecedentes del mundo anglosajón (Rylko-Bauer, Singer & Van Willigen, 2006; Van Willigen, 2002), aunque aplicando el filtro cultural de las particularidades de los ámbitos de servicios y trabajo en estos campos de práctica profesional del antropólogo en nuestro país. De modo general, podemos apuntar un esquema de potenciales y posibles campos emergentes hacia la práctica en nuestro contexto de una Antropología fuera de la academia.

Tabla 1: Campos emergentes y potenciales para la práctica antropológica fuera de la academia.

Intervención social y servicios sociales.
Investigación y promoción de la salud.
Mediación y educación intercultural
Cooperación y proyectos de desarrollo.
Trabajo y desarrollo comunitario.
Consultoría empresarial y desarrollo organizacional.
Culturas de trabajo y del desempleo.
Comportamiento del consumidor, investigación de mercados…
Gestión del Patrimonio Etnológico y Cultural (Museografía, Difusión Cultural…).

4.1.5. La Comisión de Profesionalización de la Antropología

En la propuesta de adaptación de los nuevos planes de estudios al Proceso de Bolonia, jugó un papel clave la Comisión Estatal del Grado de Antropología (CEGA), creada en el año 2004 a propuesta de 13 universidades junto con la FAAEE (Rivas, 2016). Dicha comisión confeccionó en 2005 el «Estudio preliminar del Grado de Antropología Social y Cultural», que serviría a modo de Libro Blanco de la Antropología Social y Cultural, como soporte para la propuesta de aprobación por parte de la ANECA de los nuevos estudios de Grado, justificación del título y referente para los planes de estudios propuestos a aprobación por el Ministerio, por parte de cada universidad. Pero al tiempo, proponía perfiles profesionales asociados a esta formación.

También las memorias de acreditación de las nuevas propuestas de titulaciones de Grado y de Másteres en Antropología adaptadas al Proceso de Bolonia, mostraban una creciente preocupación por las salidas profesionales de los planes de estudio. Un interés también patente en las asociaciones regionales y estatal de antropólogos, que dio lugar a la creación de una comisión de trabajo centrada en el tema de la profesionalización de la disciplina y la inserción laboral de los titulados/as en Antropología. Dicha Subcomisión de Perfiles Profesiona-

les, publicaba en el año 2008 el «Informe de la Ocupación Laboral de los Titulados/as en Antropología en España y otros países».

4.2. La Antropología en España más allá de Bolonia

El proceso de Bolonia y la adaptación de planes de estudio planteó un importante reto y motivo de reflexión respecto a la identidad del colectivo profesional de los antropólogos. En este camino a la reforma de los planes de estudios hacía su convergencia con el Espacio Europeo de Educación Superior (EEES), en el año 2003 se propone un proyecto conjunto de Grado en Sociología y Antropología Social, que rápidamente movilizó al colectivo de antropólogos (y paralelamente, al de sociólogos) para la petición de un Grado autónomo. Las reuniones y comités de trabajo creados con objeto de esta reivindicación vendrían a reforzar la identidad y conciencia de grupo en el colectivo de antropólogos socioculturales, en torno a un proyecto propio de enseñanza de la disciplina junto a una nueva idea en construcción del perfil profesional del antropólogo.

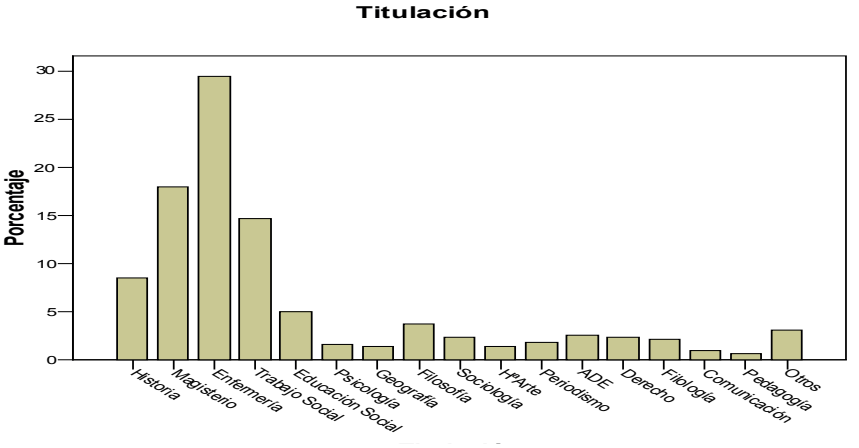
El nuevo Grado de Antropología Social y Cultural comenzó a impartirse en el curso 2009/2010, en más de una docena de universidades, de acuerdo con las directrices del Proceso de Bolonia. Sin embargo, a pesar del esfuerzo por formalizar la diferenciación académica y epistemológica de la Sociología, llama la atención la paradójica vinculación mantenida en los nuevos planes de estudio de una amplia presencia de contenidos y orientaciones sociológicas. O en otros casos, la fuerte presencia de materias de Historia y Geografía, como relictos, en ambos casos, de sus orígenes vinculados a facultades y planes de estudios de Ciencias Políticas y Sociología o de Geografía e Historia.

La creación y activación en estos años de una mayor actividad y marco de cooperación activa del colectivo, la Comisión de Profesionalización de la Antropología y la celebración en universidades que impartían estos estudios de jornadas de sobre Antropología Aplicada y Práctica Profesional, vendría a refrendar este creciente interés dentro de la disciplina por la construcción de caminos para la práctica del oficio de antropólogo fuera de la academia.

4.3. Construyendo la profesión de antropólogo

En el ámbito profesional, la consecuencia más destacable de la adaptación de los planes de estudio de Antropología Social y Cultural al EEES será la desvinculación de los estudios de otras trayectorias de formación y carreras vinculadas, tal como ocurría durante su etapa como especialidades de planes de estudios de Sociología, Historia, Filosofía…; o en la etapa de su implantación como licenciatura de segundo ciclo para titulados previamente en otras titulaciones diversas. Así, la nueva titulación representaba una ruptura con los perfiles híbridos y la aparición de una concepción estrictamente autónoma de la carrera profesional de antropólogo.

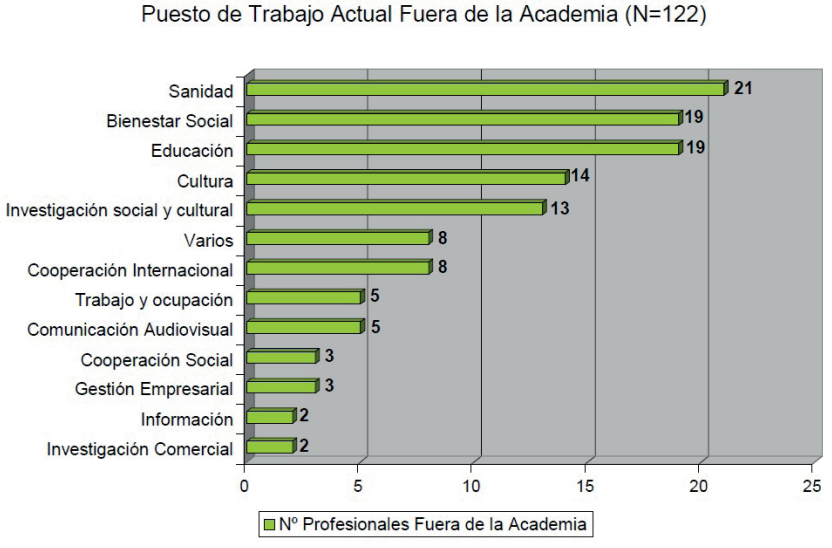
El creciente interés por los perfiles ocupacionales y la consideración de la inserción laboral ligada a la titulación, ya había llevado, durante el proyecto de construcción de la nueva titulación y futura profesión de antropólogos sociales y culturales, a que se abordase desde la Comisión del Grado de Antropología una «Encuesta de Demanda Potencial de un Grado de Antropología» (2005), donde se registraban datos sobre los perfiles, actividad profesional y ocupación de los estudiantes de Antropología Social y Cultural en este momento (como Licenciatura de Segundo Grado), donde destacaban los titulados de Enfermería (30%), Magisterio (17%) y Trabajo Social (15%).



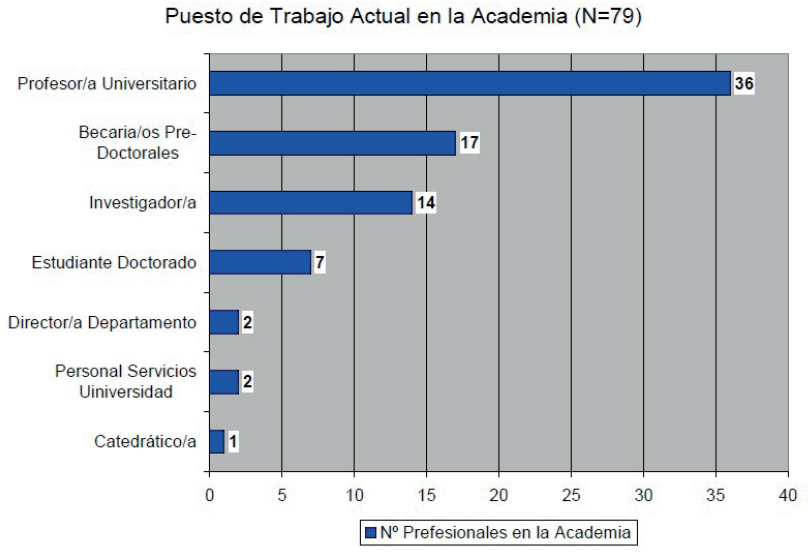
Distribución de las formaciones de origen de los estudiantes en la titulación de Licenciatura de 2º ciclo en Antropología. Fuente: Comisión del Grado de Antropología (2005).

Con la creación en 2008 de la «Subcomisión de Perfiles Profesionales» se afirmaba el interés patente por estas cuestiones, explicitado en la publicación del «Informe de la Ocupación Laboral de los Titulados/as en Antropología en España y otros países» (Subcomisión Perfiles Profesionales, 2008), donde vuelven a describirse datos de ocupación sesgados por los dobles perfiles ocupacionales de los titulados de Antropología Social y Cultural, en este momento, con otras titulaciones universitarias previas.

En este intento de abordaje de la cuestión de la inserción laboral de los antropólogos españoles y del panorama ocupacional de la profesión, se ofrecía el dato razonable de un 53,3% de ocupados fuera de la academia y un 36,4% trabajando dentro de la academia (Subcomisión Perfiles Profesionales, 2008). Con una presencia mayoritaria en los ámbitos de la Sanidad, Bienestar Social y Educación.



Distribución de la distribución de los ámbitos de ocupación fuera de la academia en el estudio de inserción laboral de titulados en Antropología. Fuente: Subcomisión Perfiles Profesionales (2008).



Distribución de la distribución de los ámbitos de ocupación dentro de la academia en el estudio de inserción laboral de titulados en Antropología. Fuente: Subcomisión Perfiles Profesionales (2008).

En los datos registrados de los titulados en Antropología en las universidades catalanas –UB, UAB y URV- (Observatori de Graduats de la UAB, 2008), entre los graduados en el curso 2003/2004, a la fecha del estudio se encontrarían ocupado un 92,13 % (82) de los encuestados (N=89). Y en el estudio de 2014 (Observatorio de Empleo de la UAM, 2014) de los graduados en Antropología Social y Cultural (ya dentro del nuevo Grado) en la universidad Autónoma de Madrid en el curso 2011/2012 se registró una tasa de inserción del 93,8% (N=27). Un dato llamativo, a pesar de la duda que generar el tamaño de la muestra.

Respecto a los primeros estudios, es precisa una segunda lectura de estos datos, considerando, como hemos hablado, que el colectivo analizado se corresponde con personas que, en su totalidad, disponían de al menos una segunda titulación universitaria. Con lo que cabe estimar un sesgo asociado al número de personas que se encuentren ocupados en calidad de su otra titulación (profesores, enfermeros, maestros, sociólogos, psicólogos…), aunque también es posible que, en parte de ellos, la disponibilidad de una segunda titulación en Antropología

haya facilitado su contratación, por las competencias complementarias o el nivel formativo que ésta les ofreciese. Este sería el caso de un importante número de personas formadas en la licenciatura de segundo ciclo en Antropología Social y Cultural, pertenecientes al colectivo de Diplomadas en Enfermería; quienes accedieron en gran número a estos estudios como una vía de acceso a una titulación superior, con la que poder optar a puestos de mayor nivel dentro de la Administración Sanitaria, como jefe/as de servicio, coordinadores de equipos…; o como doctorados con opción a la enseñanza superior en los ámbitos de las Ciencias de la Salud.

Considerando todas estas cuestiones queda patente la necesidad de continuar profundizando en un mayor conocimiento y actualización de los datos respecto al colectivo de los profesionales de la Antropología en nuestro país.

En 2012, la «Comisión de Profesionalización de la Antropología» crea una herramienta en red, para la promoción profesional del colectivo, con la apertura del «Portal Estatal de Antropología», donde junto a amplia información general sobre la disciplina en España (enseñanza, actividad académica, oferta formativa) se incluía un «Registro de Expertos» organizada mediante fichas descriptivas, con su afiliación institucional, campos de especialización y contacto. Lo cual suponía un primer intento de visibilización del colectivo, conocimiento mutuo y recurso informativo de una base de datos de profesionales especialistas antropólogos.

4.3. Rutas y oportunidades en el oficio de antropólogo

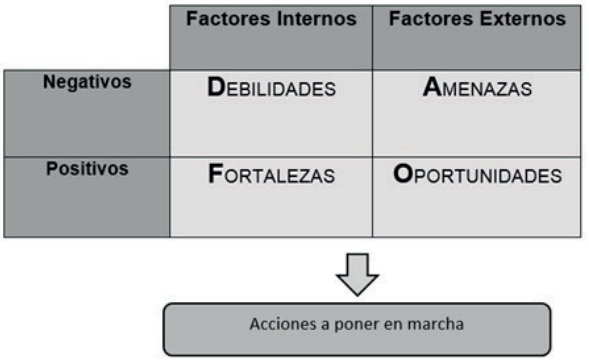
Desde una mirada panorámica y con visión estratégica de las posibilidades futuras y posición actual del rol profesional de antropólogo en el mercado laboral, así como de su función social como especialistas en diversidad humana y enfoques integradores, cabe reflexionar en torno a las características de su perfil ocupacional, que juegan como ventajas o dificultades, frente a otros profesionales y especialidades.

Tabla 2.: Ventajas y dificultades del perfil de antropólogo fuera de la academia.

Dificultades	**Ventajas**
➢ Fuerte competencia de profesionales de áreas cercanas. ➢ Baja especialización en campos aplicados, frente a profesionales y ramas competidoras. ➢ Escaso reconocimiento (y conocimiento) público de la competencia profesional del antropólogo.	➢ Apertura a la participación en equipos interdisciplinares. ➢ Destreza para la investigación e intervención abierta y adaptada a contextos. ➢ Apertura a la experimentación e innovación en el uso y triangulación de técnicas de investigación-acción.

4.3.1. Análisis DAFO

En línea con este planteamiento estratégico, la aplicación de las técnicas DAFO al estudio de los contextos sociales de las disciplinas científica nos facilita definir un conjunto de debilidades y amenazas junto a fortalezas y oportunidades de la Antropología, en el ámbito académico, laboral y social. Apuntando factores internos y externos, negativos y positivos con los que habrá de enfrentarse la disciplina dentro de la coyuntura actual.



Análisis DAFO de los factores internos y del contexto social actual como base para la formulación de medidas y estrategias de acción en la promoción de la Antropología fuera de la academia.

En aplicación de esta técnica, cabe definir como condiciones internas y externas, positivas y negativas de la disciplina, que definen las posibilidades y retos de la Antropología, los siguientes puntos:

1. Debilidades:

- Abandono de graduados en favor de otras especialidades profesionales con mayor presencia en los mercados.
- Deficiencias en una formación muy generalista de los nuevos antropólogos.
- Desconexión entre la formación y las competencias y orientaciones prácticas.
- Formación de docentes más que de perfiles profesionales.
- Desconocimiento de la profesión en el mercado laboral.
- Invisibilidad social (pública y mediática).
- Desconexión universidad-demandas sociales.

2. Amenazas:

- Indefinición y falta de reconocimiento social de nichos profesionales propios.
- Desconocimiento de los potenciales perfiles profesionales por parte de los estudiantes.

- Debilidad de las imágenes sociales de la profesión.
- Debilidad profesional frente a otros grados y áreas de conocimiento.
- Cierre académico a la renovación de platillas.
- Reducción y recortes de fondos para la investigación y dotaciones académicas.
- Riesgo de pérdida de matrícula en base a las escasas salidas profesionales.

3. Fortalezas:

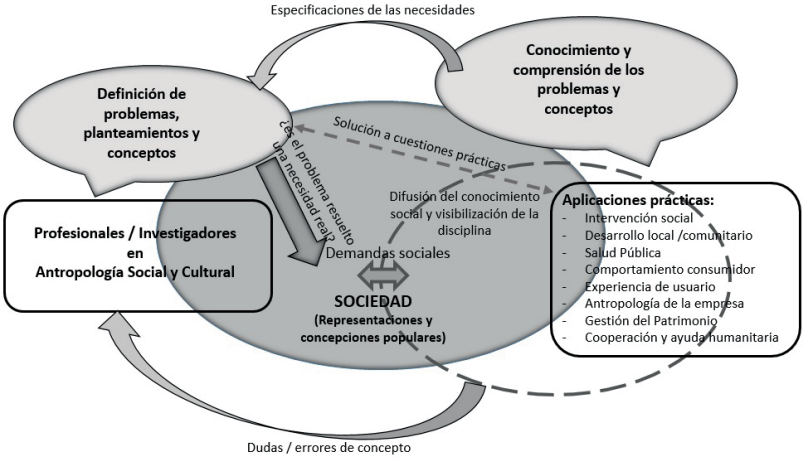
- Interdisciplinaridad y versatilidad.
- Amplitud y diversidad de campos y líneas de investigación/trabajo.
- Amplitud de manejo de métodos y técnicas.
- Flexibilidad investigadora a temáticas heterogéneas.
- Integración de la reflexión teórica y modelos con las aplicaciones prácticas en el desarrollo de proyectos.

4. Oportunidades:

- Ventaja para para atender nuevas demandas de competencias flexibles frente a otras especialidades.
- Posgrados específicos prácticos y aplicados (Antropología Aplicada, Antropología Médica, Investigación Etnográfica…).
- Especialización en posgrados transversales (Problemas Sociales, Salud Pública…) y afines (Investigación social, intervención social y comunitaria…).
- Demanda social de nuevas ocupaciones donde los antropólogos ofrecen especiales competencias: estudios de usuario/consumidor, interculturalidad, diversidad organizacional…

De acuerdo con estas condiciones, el panorama de la Antropología española muestra la necesidad de medidas para la promoción y difusión de un mayor conocimiento social de la disciplina y aplicaciones. Comenzando con la propuesta estratégica de promover la enseñanza de

conceptos antropológicos básicos en los estudios de secundaria (Soto, 2015). Y continuando, con una mayor difusión y visibilidad social de la disciplina, que facilite interacciones entre el grado de conocimiento y valoración pública de nuestra disciplina con la atención a necesidades y demandas sociales (explícitas, implícitas o incluso potenciales) de la sociedad en general, y de determinadas instituciones o segmentos de población particulares (grupos profesionales, colectivos específicos…) respecto a las contribuciones que a ellas puede hacer la Antropología.



Procesos de interacción Ciencia-Sociedad en la difusión del conocimiento antropológico y la respuesta a demandas sociales de conocimiento aplicado (Adaptado de Del Pozo, 2013).

El incremento del grado de conocimiento social de Antropología y sus aplicaciones, tanto a nivel público como institucional, como también, su potencial interés práctico en la aplicación de muchos de sus enfoques y miradas holísticas e integradoras a realidades sociales, económicas y organizacionales, de naturaleza compleja y poliédrica, refuerzan la importante función social y potencialidades de perfiles profesionales con base en una formación y carrera de antropólogo. Para todo ello, resulta fundamental promover actuaciones para el conocimiento social de la Antropología en el marco general de la sociedad,

las administraciones públicas, el mercado laboral y los demandantes de profesionales para sus organizaciones.

4.4. Consideraciones y propuestas en torno a nuevas líneas y nichos de actividad

En una revisión a las posibilidades estimadas dentro de actividad pública o privada, cabe apuntar como principales líneas de actuación en la promoción profesional de la Antropología Social y Cultural:

- Consolidar la presencia de la Antropología en los planes de enseñanza superior
- Ampliar y afianzar la presencia en otras titulaciones, en sus vertientes aplicadas: Salud, Administración de Empresas, Trabajo y Educación Social, Relaciones Laborales…
- Promover posgrados específicos y con orientación aplicada, como vía para la formación de profesionales de la Antropología Práctica y Aplicada.
- Ampliar y difundir el conocimiento público y la valoración social e institucional de la disciplina.
- Promover la participación de antropólogos profesionales en instituciones, ámbitos aplicados y equipos de trabajo múltiples: Ampliar la presencia y lograr mayor visualidad del antropólogo como especialista en distintos ámbitos y proyectos institucionales.

Como apunte de un esquema de ocupaciones potenciales de los profesionales antropólogos en múltiples sectores con cabida para la práctica de la Antropología Aplicada, cabe describir un abanico de ocupaciones junto a los ámbitos y posibles instituciones, organizaciones y entidades empleadoras.

Potenciales ocupaciones y empleadores para titulados en Antropología Social y Cultural.

Ámbitos	**Entidades de Empleo**
Intervención social / Trabajo comunitario.	ONGs / Fundaciones …
Investigación e intervención social, desarrollo local, trabajo comunitario.	Administraciones Públicas / Administración Local.
Promoción de la Salud, Educación para la Salud, Epidemiología Biocultural, Determinantes de Salud y Calidad de Vida.	Instituciones Sanitarias / Centros de Salud / Unidades Sociosanitarias en Salud Pública.
Estudios de Mercado/ Comportamiento del Consumidor/ Experiencia de Cliente-Usuario	Consultoras en Investigación de Mercados / Empresas y Departamentos de Marketing y Mercadotecnia.
Desarrollo Organizacional, Gestión de Personas, Gestión de la Diversidad Organizacional.	Consultoras de RRHH / Departamentos de RR.HH. y Gestión de Personas.
Evaluación e intervención psicosocial/ Salud y Bienestar Laboral	Empresas de Prevención de Riesgos Laborales / Mutuas…
Gestión del Patrimonio Cultural, Gestión de Museos…	Administraciones Públicas / Fundaciones…

4.4.1. Trabajos en Promoción de la Salud y Antropología Médica

La larga historia de estudios antropológicos sobre los procesos de salud-enfermedad-cuidados en las poblaciones contemporáneas (tradicionales o urbanas) tiene interesantes derivadas en la participación de los antropólogos en equipos de programas de promoción de la salud, o en la adaptación de protocolos sanitarios a los múltiples factores de diversidad y variables emergentes en las sociedades complejas, para la mejora de la atención clínica (Chrisman & Maretzki, 1982).

4.4.2. Intervención socio-comunitaria y en ámbitos del desarrollo comunitario y la sostenibilidad

La aportación ya clásica de la Antropología Aplicada en programas de desarrollo comunitario (Satish & Van Willigen, 2005; Pink, 2006), con un alcance ampliado en la participación en proyectos y organizaciones dedicadas a la cooperación internacional y la ayuda al desarrollo, presenta actualmente una mayor amplitud. en la aplicación de estas técnicas y procedimientos dentro del Tercer Sector, los Servicios Sociales y los programas de intervención social y comunitaria, con amplia actividad en las sociedades europeas.

4.4.3. Enfoques interdisciplinares en el ámbito empresarial y de los negocios

La aplicación de las herramientas antropológicas en el mundo de la empresa, el trabajo y los negocios tiene un largo recorrido en el mundo anglosajón, y más específicamente, en los EE. UU. (Baba, 2005; Qirko, 2012). Sin embargo, y aunque en nuestro entorno este ámbito nos resulte menos frecuentemente asociado al ámbito de trabajo de antropólogo, van en aumento los profesionales antropólogos que desarrollan su actividad principal en el ámbito de la consultoría en estudios de mercados, campañas de marketing o los proyectos de transformación cultural para el desarrollo organizacional.

Las posibilidades y ámbitos donde las competencias del antropólogo en la empresa y los negocios pueden ser muy productivas son numerosos. Las nuevas orientaciones en las políticas de Recursos Humanos hacían la Gestión de Personas y del Talento, el interés de las organizaciones por la Gestión del Conocimiento o la Gestión de la Diversidad (cultural, generacional, de género…), o la relevancia de las políticas y estrategias corporativas por la ética empresarial y la Responsabilidad Social Corporativa abren nichos de actividad donde las destrezas de antropólogo ofrecen recursos de gran productividad a las compañías. Lo mismo cabe señalar respecto a campos emergentes como la promoción de la salud y el bienestar laboral, con su foco en los factores psicosociales, la evaluación e intervención psicosocial en problemas socio-organizacionales (como el *mobbing*, el burnout o los liderazgos tóxicos) y la necesidad de promoción de culturas y prácticas preventivas y saludables en las empresas.

Adicionalmente, dentro del replanteamiento de los estudios de mercado, con un nuevo énfasis en las perspectivas experienciales, el antropólogo se convierte en un perfil especialmente capacitado de conocimientos y destrezas para el análisis de la experiencia de usuario/cliente, el diseño de productos ligados a nuevos sectores y realidades tecnológicas, o el análisis de la información cualitativa o *thick data* en el complejo mundo de las redes de información masivas y telemáticas.

5. Consideraciones éticas en la práctica profesional de las Antropologías Aplicadas

Respecto a este proceso de incorporación a la práctica profesional del antropólogo en ámbitos fuera de la academia, se han generado también reflexiones éticas y consideraciones deontológicas en torno a estas prácticas (Baba, 2000; Brody & Pester, 2014). Derivados de estas reflexiones y debates en torno a los nuevos campos de práctica del oficio de antropólogo, han aparecido posturas muy diversas, y algunas de ellas, severamente críticas y de rechazo a la mercantilización de la práctica antropológica, con una percepción negativa de estos profesionales, como una traición al compromiso social del antropólogo por su posicionamiento y alianza con el poder y los intereses empresariales.

Al respecto de estas críticas, también cabría considerar la reflexión ética en torno a si aquellos trabajos más «deseables» (y alejados de esas posiciones cercanas al *establishment*) en universidades, ONGs, Fundaciones, etc, pueden considerarse como realmente independientes, no condicionados y éticamente no cuestionables. O en qué medida, estarían libres de intereses u objetivos económico-políticos los Programas y Políticas Públicas que financian proyectos e iniciativas en el Tercer Sector o las líneas de investigación universitarias.

6. Conclusiones

La revisión del discurso reciente dentro del colectivo de antropólogos en nuestro país muestra un interés, preocupación y orientación creciente a la promoción de una mayor actividad profesional en ámbitos múltiples, diversos y fuera de la academia. Un conjunto de intereses y propuestas crecientemente compartidas por el colectivo, que apoyarían la apuesta por poner en valor las competencias y destrezas características del perfil profesional de antropólogo, y la búsqueda de soluciones o medidas compensatorias de las dificultades y obstáculos identificados para el desarrollo de su carrera profesional.

Como principales líneas de actuación se propone la apuesta por medidas para salvar el amplio (des)conocimiento social de la Antropología, entre la población general, y entre los potenciales empleadores, en particular. Y de otra parte, apostar por una actualización en los programas de grado y posgrado, con mayores orientaciones hacía la Antropología Aplicada; así como apoyar y recomendar la utilidad de reconducir a antropólogos titulados hacía itinerarios de especialización y formación de posgrado (master y doctorado) complementaria, en programas que faciliten su orientación hacía una Antropología con aplicaciones en los campos del bienestar social, la salud pública, las organizaciones y la empresa, la gestión de proyectos sociales o la planificación operativa. Todo lo cual, también ayudará a promover un mayor conocimiento público y mejor valoración social de la disciplina.

Bibliografía

American Anthropological Association (A.A.A.) (1987) 1*986 Survey of Anthropology PhDs.* Washington: Departmental Services Program Report - American Anthropological Association.

American Anthropological Association (A.A.A.) (1999) *1998 Biennial Survey of Anthropology*. Washington: Departments in the United States - American Anthropological Association.

Baba, Marietta L (2000) «Theories of practice in anthropology: A critical appraisal», *National Association for the Practice of Anthropology Bulletin*, 18: 17-44.

Baba, Marietta L (2005) «Anthropological practice in business and industry». En Warry, Wayne, Kedia, Satish & Van Willigen, John (Eds.). *Applied anthropology: Domains of application* (pp. 221-262). New York: Praeger.

Briller, Sherylyn H. & Goldmacher, Amy (2009) *Designing Anthropology Career. Professional Development Excercises*. Lanham, M.D.: Altamira Press.

Brody, Elisabeth.K & Pester, Tracy Meerwarth (2014) «The Coming of Age of Anthropological Practice and Ethics». *JBA*, 1: 11-37.

Bullen, Margaret y Urquijo, Miren (2017) «Las posibilidades de la profesionalización vislumbrada en el Practicum del Grado de Antropología Social de la UPV-EHU». En *Resúmenes de Comunicaciones XIV Sympoium*, Poio.

Camenson, Blythe (2004) *Great Jobs for Anthropology Majors*. New York: Mc Graw Hill.

Comisión del Grado de Antropología (2005) *Encuesta de Demanda Potencial de un grado de Antropología*. Madrid: ASAAEE.

Del Pozo, Francisco (2013) «La Formación de los investigadores y su necesaria capacitación para pensar Out of the Box». *Encuentros Multidisciplinares* 44(25):10-14.

Echeverri, Marcela (1997) «El Proceso de Profesionalización de la Antropología en Colombia. Un Estudio en torno a la Difusión de las Ciencias y su Institucionalización». En *Coloquio Culturas*

Científicas y saberes locales. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Escamilla, Guadalupe, Salmeroni, Fernando & Valladares, Laura (2007) «El campo laboral de la Antropología en México». *Revista Colombiana de Antropología*, 43: 387-418.

Fiske, Shirley J., Bennett, Linda A., Ensworth, Patricia, Redding, Terry & Brondo, Keri (2010) *The Changing Face of Anthropology: Anthropology Masters Reflect on Education. Careers and Professional Organizations AAA/CoPAPIA 2009 Anthropology MA Career Survey*. Arlington VA: American Anthropological Association.

Fotta, Martin; Ivancheva, Mariya & Pernes, Raluca (2020) *The anthropological career in Europe: A complete report on the EASA membership survey*. London: European Association of Social Anthropologists.

García-Gavidia, Nelly (2007) «La profesionalización en antropología: una problemática poco discutida en la antropología venezolana». *Boletín Antropológico*, 25(69): 7-28

Gwynne, Margaret (2003) *Applied anthropology: a career-oriented approach*. Boston: Allyn and Bacon.

Gwynne, Margaret (2002) *Anthropology: Career Resources Handbook*. Boston: AlIyn & Bacon.

Harman, Robert C; Hess, Jim & Shafe, Amir (2000) *Report on Survey of Alumni of Master´s Level Applied Anthropology Training Programs*. Chicago: NAPA – National Association for the Practice of Anthropology.

Joy, Rimai; Rana, Garima & Joshi, Tarun (2014) «Anthropology beyond Books. An Academic Survey on the Importance of Anthropology». *International Journal of Scientific and Research Publications*, 4(4): pp.1-3.

Kedia, Satish & John Van Willigen (2005) *Applied Anthropology: Domains of Application*. Westport, Conn.: Praeger.

Kedia, Satish; Wallace, Tim & Guerron-Montero, Carla (2008) *Careers in Applied Anthropology in the 21st Century: Perspectives*

from academics and practicioners. Chicester (UK): John Wiley & Son Ltd.

Matta, Juan Pablo & Planes, Carolina Belén (2016) *Antropologías Aplicadas. El trabajo antropológico fuera del ámbito académico*. Buenos Aires: Departamento de Antropología Social, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aíres.

Noel, J. Chrisman & Thomas, W. Maretzki (eds.) (1982) *Clinically Applied Anthropology: anthropologists in health science settings*. Boston: Reidel.

Nolan, Riall (ed.) (2013). *A handbook of practicing anthropology*. Hoboken, N.J.: Wiley-Blackwell.

Nolan, Riall (2003) *Anthropology in Practice: Building a Career Outside the Academy*. Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers.

Observatori de Graduats de la Universitat Autonoma de Barcelona (2008) *Informe sobre la Inserció Laboral: Titulació de Antropología Social i Cultural. Graduades i Graduats de la Promoció 2003/2004*. Barcelona: Universitat Autonoma de Barcelona.

Observatorio de Empleo de la Universidad Autónoma de Madrid (2014) *La Inserción Laboral de los Titulados de la Universidad Autónoma de Madrid del curso 2011/2012. Antropología Social y Cultural.* Madrid: UAM.

Qirko, Hector N (2012) «Applied Anthropology and Business Diversity Management». *International Journal of Business Anthropology*, 3(2): 107-129.

Omohundro, John T (2001) *Careers in Anthropology*. Mountain View, CA: Mayfield Publishing.

Pink, Sarah (ed.) (2006) *Applications of Anthropology: Professional Anthropology in the twenty-first century*. New York: Berghahn Books.

Rivas, Ana (2016) «La enseñanza de la Antropología en España», *ANUAC*, 5 (2): 53-57.

Rud, Elisabeth; Morrison, Emory; Picciano, Joseph. & Nerad, Maresi (2008) *Social SciencePhDs Five+YearsOut. Anthropology Report*.

Seattle: Center of Innovation and Research in Graduate Education - University of Washington.

Rylko-Bauer, Barbara, Singer, Merrill, & Van Willigen, John (2006) «Reclaiming applied anthropology: Its past, present, and future». *American Anthropologist*, 108: 178-190.

Singer, Merrill (Ed.) (1994) *Anthropologists at work: Responses to students questions about Anthropology careers*. Chicago: NAPA – National Association for the Practice of Anthropology.

Santos, Sandra y Massó, Ester (2003) «Introducción. Antropología en España: Nuevos Caminos Profesionales». *Revista de Antropología Experimental*, 12: 1-6.

Soto, Josefa (2015) «Antropología y educación secundaria en Catalunya», *Quaderns-e*, 20(1): 71-90.

Stephens, W. Richard (2002) *Careers in Anthropology. What an Anthropology degree can do for you.* Boston: Allyn & Bacon.

Subcomisión Perfiles Profesionales (2008) *Informe de la Ocupación Laboral de los Titulados/as en Antropología en España y otros países*. Madrid: Comisión Estatal del Grado de Antropología.

Terry-Sharp, K Kathleen (2009) *Anthropology Faculty Job Market Report*. Washington: Academic Relations Deparment - American Anthropological Association.

Turner, Trudy R. (2002) «Changes in Biological Anthropology: Results of the 1998 American. Association of Physical Anthropology Membership Survey». *American Journal of Physical Anthropology*, 118:111-116.

Van Willigen, John (2002) *Applied anthropology: An introduction*. Westport, CT: Bergin & Garvey.

Valdés, María (2012) «Antropología e Interés Público. El desafío profesional de la Antropología en España». *Revista de Antropología Experimental*, 12:7-12.

EL PAPEL DE LA ANTROPOLOGÍA APLICADA EN LAS ORGANIZACIONES DE LA SOCIEDAD CIVIL EN MÉXICO. EL CASO DE MUJERES MOVIENDO MÉXICO POR CREA A.C.

Ana Laura Barrera Vilchis. Universidad Autónoma del Estado de México, analaurabarrerav@mail.com

Georgina María Arredondo Ayala. Universidad Autónoma del Estado de México.

Introducción

La presente ponencia surge a partir del proyecto de investigación que se está realizando en la maestría en Antropología y Estudios de la Cultura por la Universidad Autónoma del Estado de México. Deseamos compartir la experiencia que se ha tenido desde la perspectiva de la Antropología Aplicada al analizar el papel de las Organizaciones de la Sociedad Civil en México; particularmente el caso de un proyecto dirigido a mujeres emprendedoras.

Hemos dividido el contenido en tres partes. En la primera, se muestra un panorama general de la antropología, sus inicios, así como su presencia en México. En la segunda, se hace un acercamiento a la organización de la sociedad civil y al proyecto que se analiza a partir del modelo clásico de antropología aplicada de George Foster. En la tercera se hacen reflexiones sobre las oportunidades que se presentan para la antropología aplicada para su consolidación en el contexto actual.

1. Antecedentes de la Antropología Aplicada

La antropología es altamente cuestionada por su origen relacionado con el desarrollo, sin embargo, es el punto de partida para la formalización de la ciencia donde se originaron las bases teóricas y se comenzaron a poner en práctica los métodos, técnicas y herramientas de su metodología. En el siglo XIX enmarcado por cambios en distintos ámbitos como el social, económico y político, surge como ciencia formal la Antropología buscando respuesta al origen del hombre y una explicación del porqué de sus diferencias alrededor del mundo. Influenciada por el interés que se tenía acerca de la evolución desde la perspectiva de las ciencias naturales se permeó en ciencias sociales, así los primeros estudios de carácter antropológico se encaminaron a definir leyes de la evolución de las sociedades.

La construcción de la ciencia se hace a través de aportes recopilados a partir de la experiencia, aunque el origen de la antropología es cuestionado por el manejo de la información obtenida y la relación con el expansionismo colonial europeo por su presencia en agencias gubernamentales y empresas privadas. Como ciencia formal, la acumulación de conocimiento con la implementación de metodologías propias y su uso para enfrentar situaciones ha dado sustento para reafirmar su aplicación como medio para la dar propuestas de resolución de problemas o medio para propiciar el cambio. En este punto es loable rememorar innumerables ejemplos de prueba y error que han sirven como referencia para fortalecer la propuesta y ejecución de cambios dirigidos.

Cuando Foster se expresa sobre la antropología aplicada dice que «es el nombre que habitualmente emplean los antropólogos para describir sus actividades profesionales en programas que tienen como objetivos principales, antes de desarrollar una teoría social y cultural, lograr cambios del comportamiento humano que, se cree, mitigarán los problemas sociales, económicos y tecnológicos contemporáneos» (1974, 88-89). La antropología no resuelve problemas, da varios caminos alternativos para resolverlos, tomando en cuenta los aspectos culturales de los involucrados en las partes. Debemos de tener presente que la intervención de los antropólogos no es una garantía de que las cosas van a transformarse favorablemente, debido a que no se usan fórmulas. Sin embargo, el te-

ner presente la variable social fortalece la información para la toma de decisiones con la interacción con otros profesionistas.

La presencia de la antropología en México, en la primera parte del siglo XX, se vio dentro del trabajo de instituciones de gobierno, centrada en poblaciones indígenas y campesinas para la relocalización debido a la construcción de megaproyectos de infraestructura hidroeléctricas y de carreteras, además de la tendencia por generar un proyecto de identidad nacional. Con el afán de fomentar la identidad nacional varios gobiernos se enfocaron en acercarse a las poblaciones indígenas, pero tenían la idea del pasado memorable, por lo tanto pretendían de cierta manera mantenerlas protegidas, pensadas como una unidad, no como variedades de poblaciones con lengua, costumbres y tradiciones particulares.

Nahmad (2011) destaca la adopción de una antropología constructiva, inclusiva y comprometida con la sociedad, de allí que se busque la profesionalización del «investigador» antropólogo aplicado en pro del desarrollo comunitario. Lo manifiesta para el beneficio de los «usuarios» sobre los «demandantes». Donde la participación se encamina más sobre los beneficios de los usuarios finales que de las organizaciones que lo llevan a cabo. Desde esta visión, se ve al antropólogo como intermediario, un enlace entre la organización y el usuario final, que se encargado en traducir e interpretar la información entre las partes.

En esta efervescencia se dio un parteaguas en la profesionalización de la antropología en la academia y en la investigación, separada de oficialidad del gobierno. En primera instancia, en 1938 se creó la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), más adelante la antropología ingreso en la Universidad Iberoamericana, la Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, y la Universidad Veracruzana, poco a poco se continuó extendiendo alrededor del territorio nacional, hasta que se dio una ruptura con el estado en los años setenta, el resultado fue la creación del Instituto de Investigaciones Antropológicas en la Universidad Nacional Autónoma de México y el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), ambos dedicados principalmente a la investigación.

Por otro lado, «la antropología ha sido la primera ciencia social global, y como tal, privilegiada para el análisis de los fenómenos de globalización cultural, social y de migraciones que están ocurriendo en

la actualidad» (Nahmad 2014,58). Es la ciencia que posee la capacidad de analizar todos los fenómenos en los que interviene el hombre. Sus inicios demostraron que es útil para generar y comprender cambios en poblaciones para su beneficio o en favor de otros.

Una de las tareas más significativas que ha realizado la antropología es la de propiciar cambios, es decir, intervenir directamente en sociedades a petición de un tercero, una entidad pública o privada. Los motivos son variados, por ejemplo, para la relocalización de poblaciones cuando se realizan proyectos de infraestructura o cuando se aplican programas para el desarrollo social o cuando se evalúa una empresa.

Un grupo de personas que habitan o conviven en un lugar conforman una sociedad, esta convivencia genera un entramado de relaciones, al hacerse una modificación por simple que parezca, afecta a los demás. Foster al respecto, menciona que «ningún cambio puede darse aisladamente. Todo cambio implica un reacomodamiento de los elementos que están en conflicto más directo con el rasgo cambiante; de no ser así, el cambio no se efectuaría. A la inversa, cualquier cambio producirá cambios secundarios y terciarios» (1974, 118). El cambio es inevitable, se da orgánicamente o se propicia desde el exterior y provoca un reajuste para adaptarse a la nueva situación.

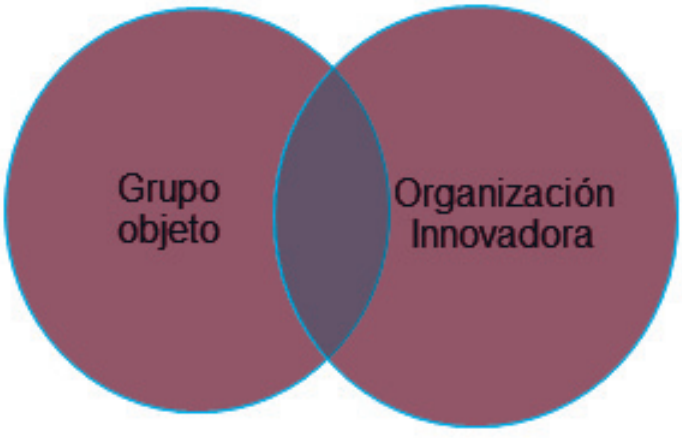
Los cambios, de acuerdo con Nahmad han sido propiciados desde el exterior con resultados mayormente negativos por la nula o reducida relación con los involucrados. «En general, los impactos sociales que en el mundo moderno se han producido, en la mayoría de los casos, han sido compulsivos, inducidos o manipulados desde el exterior, y si bien la afectación ha sido en ocasiones mínima, en otras ha resultado significativa, llegando a extremos como el exterminio social o biológico (etnocidio o genocidio). La historia del siglo XX está cargada de múltiples ejemplos de acciones compulsivas, no humanitarias ni favorables a las comunidades y sus culturas –en general han sido poco exitosas–. En muy pocos casos las acciones han sido autoplaneadas y autodirigidas» (Nahmad 2011, 33-34). El impacto de los cambios dirigidos puede ser positivo o negativo, pero la intervención del antropólogo debe ser una forma de neutralizarlo, de manera que sea una negociación donde las voces de las dos partes sean oídas.

2. Análisis de las Organizaciones de la Sociedad Civil en México a través de un modelo de Antropología Aplicada

La intención por provocar cambios en otras sociedades se hace a partir de la identificación de problemas o situaciones desfavorables que deben ser reducidas o superadas. El cambio dentro del discurso del desarrollo se enfoca en la mejora de las condiciones de vida de la población en aspectos como la salud, alimentación, educación e infraestructura, sin embargo, al ser un cambio que parte por iniciativa del exterior genera incertidumbre y como consecuencia resistencia, George M. Foster le llama oposición.

Durante la década de los sesenta del siglo XX implementó su modelo de antropología aplicada, es una guía que indica los elementos que se involucran en el cambio social dirigido. Este modelo es un referente para el desarrollo de la antropología aplicada, ya que a partir del él se han elaborado otros que tienen en cuenta elementos adicionales o los nombran de otra manera.

Marco de interacción



Fuente: Elaboración propia. Modelo de Antropología Aplicada de Foster

Este modelo es un parteaguas en la ciencia antropológica ya que al tener un modelo se tiene una referencia para probarlo en contextos diversos, enriqueciéndolo continuamente con la experiencia. Al ser un modelo cualitativo determina los elementos que deben de tomarse en cuenta para el análisis dentro de los proyectos de cambio dirigido.

El modelo de antropología aplicada de Foster está integrado por tres elementos: la organización innovadora, el grupo objeto y el marco de interacción. El primer elemento es la organización innovadora, esta la representa una organización pública, privada o de la sociedad civil que se encarga de propiciar un cambio dirigido sobre un grupo de personas. El segundo elemento es el grupo objeto, integrado por un grupo de personas que habitan un territorio determinado o conviven en un espacio delimitado o poseen características comunes, en palabras de Foster puede ser «una auténtica comunidad o un conjunto más amorfo» (1974, 114). El tercer elemento es el marco de interacción, se da cuando la organización innovadora y el grupo objeto tienen contacto dentro de un contexto específico. Este contacto es primordial para que se genere el cambio que se pretende.

El modelo de antropología aplicada de Foster es el referente para la comparación con otros planteamientos, con los que se construyen otros modelos a los que se les agregan variables, ampliando la perspectiva para el manejo de proyectos de intervención social. De acuerdo con Marisol Pérez Lizaur (2005), los antropólogos aplicados, «necesitan plantear preguntas de otro orden en sus investigaciones para lograr que el resultado de sus proyectos e investigaciones influya en la realidad» (61-62). Así, el planteamiento de una pregunta de investigación tiene el enfoque de acuerdo a la finalidad de la investigación, si es académica o si es aplicada, en la académica se hace siguiendo teorías y en la aplicada se busca tener respuestas a problemas concretos vistos desde varias perspectivas.

Marisol Pérez hace una distinción entre «demandantes» y «usuarios» para entender el papel de los dos sujetos en el planteamiento de la investigación. Los «demandantes» son quienes solicitan la investigación, desde el discurso de Foster, se trata de la «organización innovadora», piden la intervención dirigida otros grupos, denominados los «usuarios» quienes son directamente los que reciben el impacto

del proyecto. Los llama «afectados» por los proyectos, aunque en ese contexto se les puede denominar como «beneficiarios», el impacto del proyecto puede ser positivo o negativo. Otro elemento que agrega explícitamente son los investigadores o antropólogos.

La antropología ha estado asociada a instituciones oficiales o empresas privadas, para producir cambios, sin embargo, ha entrado al juego otro tipo de organización que persigue intereses directamente de la sociedad civil, se trata de organizaciones de la sociedad civil que no persiguen fines políticos. El papel de las organizaciones de la sociedad civil es muy importante, ya que cuando la base toma la iniciativa, permite que los individuos se organicen para buscar beneficios por ellos mismos, cuando hay alianzas se trabaja colaborativamente. Se interesan por temas o problemas identificados como prioritarios en contextos locales que al atenderlos pueden repercutir en la mejora de la calidad de vida. Los fenómenos recurrentes son la violencia, drogadicción, alcoholismo, educación, actividades artísticas o deportivas, estas dependen en su mayoría de la perspectiva de los integrantes de la organización permeada por su historia de vida, su formación o experiencia profesional. La organización que se toma para este caso es una enfocada en el emprendimiento en mujeres.

El emprendimiento en México está siendo fomentado de manera articulada entre otros actores, por Crea Comunidades de Emprendedores A.C., quien, a través del proyecto «Mujeres Moviendo México» se dirigió a mujeres emprendedoras y empresarias de zonas marginadas social y económicamente con el objetivo de iniciar, hacer crecer o consolidar un negocio. Capacitando gratuitamente en Desarrollo Personal y en Habilidades Empresariales. Para propiciar el acercamiento al ecosistema emprendedor con la intención de que sus actividades se conviertan en empresas rentables.

Como asociación civil, Crea Comunidades de Emprendedores Sociales A.C. fue fundada en el año de 2008 por Leticia M. Jáuregui, a partir de la necesidad de otorgar oportunidades generación de ingresos y empleos a mujeres habitantes de zonas marginadas a través de la «promoción del empoderamiento económico de mujeres a través del desarrollo empresarial» (Crea, 2016). Se ligó con su experiencia de investigación para su trabajo de tesis de licenciatura en Economía

y Relaciones Internacionales por el Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM), titulada «Evaluación del programa 3x1 para migrantes en el Municipio de Apulco y la localidad de la Chaveña, Zacatecas».

Esta investigación, consistió en el análisis de un proyecto de desarrollo comunitario para migrantes operado por la Unidad de Microregiones de la Secretaria de Desarrollo Social del gobierno federal, enfocado en promover la creación de proyectos económicos en el estado de Zacatecas con recursos del migrante (remesas) y de los gobiernos federal, estatal y municipal.

La población objetivo son las mujeres, «en todas las comunidades hay mujeres que están sacando adelante a sus familias, que tienen este tipo de negocios y que necesitan este tipo de asesoría. Yo creo que se la creen, pero no lo ven posible, como que saben que a lo mejor pueden llegar, pero no saben cómo llegar a ese punto y nosotros llegamos para acompañarlas y que logren llegar a la meta que se han impuesto.» (Leticia Jáuregui, 2013). Las mujeres en ese contexto tomaron el papel de agentes económicos que hicieron circular los recursos económicos que recibían de los hombres migrantes.

Inició con la aportación de capital semilla de una fundación de Nueva York, Estados Unidos. En el año de 2010 participó en un concurso de un programa de televisión dirigido a emprendedores interesados en presentar proyectos que beneficiaran a la sociedad en diversos ámbitos, los 25 finalistas participaron en la etapa televisada y los primeros tres lugares obtuvieron apoyo económico para continuar con su labor. «cuando se lanzó la convocatoria de «Iniciativa México» pensamos que era importante conocer qué estaban haciendo otros, dar a conocer lo que nosotros estábamos haciendo y participar de este movimiento que se estaba forjando y pues fue increíble saber que fuimos avanzando en las diferentes fases y que llegamos a la final» (Leticia Jáuregui, 2013).

En primera instancia se enfocó en localidades con presencia de migración, destacando los estados de Zacatecas, Puebla y el Estado de México. En 2016 tenía presencia en Ciudad de México, Aguascalientes, Estado de México, Hidalgo y Querétaro, De 2014 a 2018 el trabajo se enfocó en un proyecto en particular (Mujeres Moviendo

México), sin embargo, la actividades han continuado después de la reformulación del plan de trabajo, en 2019 el centro de operación desde Cuidad de México, adicionalmente se trabaja en el Estado de México, Hidalgo, Guerrero, Querétaro, Oaxaca y Yucatán.

Mujeres Moviendo México es un proyecto del Instituto Nacional Emprendedor (INADEM) que fue diseñado, desarrollado y operado por Crea Comunidades de Emprendedores Sociales A.C. Fue implementado en el sexenio 2012-2018 durante cuatro años, de 2014 a 2018. Se llevó a cabo en tres etapas, las que se tomarán como prueba, consolidación y cierre. La información que a continuación se presenta se refiere en su mayoría a la segunda etapa, considerando que se realizaron ajustes durante su operación. Atendió a un total de 37,655 mujeres, distribuidas de la siguiente manera: 3,423 en 2014, 3,687 en 2015, 9,498 en 2016, 14, 450 en 2017 y 6,508 en 2018 (Secretaría de Economía, 2018).

El modelo de Foster está siendo utilizado para el análisis de los elementos de esta investigación, la organización innovadora es la asociación civil Crea A.C., el grupo objeto son las mujeres emprendedoras y el marco de interacción fue la capacitación y otras actividades que se llevaron con las emprendedoras. Esta es la parte esencial de la investigación debido a que los integrantes de la organización innovadora se pusieron en contacto con las emprendedoras en diversos contextos para la capacitación y actividades relacionadas con la actividad emprendedora. De la organización innovadora se documentó la información sobre su constitución, historia, identidad, actividades y descripción de puestos, entre otros temas. Con el grupo objeto se está haciendo trabajo de campo para recabar información de su experiencia con la organización innovadora, la experiencia personal y la integración del empoderamiento en su vida, a través de entrevistas dirigidas, cuestionarios y recopilación de fragmentos de historias de vida. El marco de interacción será la base del análisis antropológico, en el capítulo final de la investigación donde se analizará el empoderamiento social y económico en las emprendedoras.

3. Reflexiones sobre la antropología aplicada en el contexto actual

La situación que atraviesa actualmente México es un punto crucial para repensar la forma de actuar del profesionista en el área antropológica debido a que se deben de tomar en consideración las contingencias ante el ambiente de inseguridad y violencia. En las escuelas de formación se están creando protocolos de acción en trabajo de campo para estudiantes e investigadores. Estos protocolos se elaboran en conjunto con la participación de los estudiantes y a partir de la experiencia de la parte académica.

Por el lado de la antropología aplicada es necesario recordar que es el campo laboral más recurrente para la práctica profesional. El poseer una visión holística de la sociedad, es una de las mayores fortalezas y al mismo tiempo su más desafiante oportunidad para darse cabida en el campo profesional, al margen de la actividad académica y de investigación. A pesar de la constante presencia de antropólogos en actividades relacionadas al cambio dirigido, no ha podido posicionarse como una profesión indispensable para mejorar la condición de vida de poblaciones. El principal aporte de la antropología aplicada es la sensibilización ante realidades particulares que se atienden desde una perspectiva holística.

Es sabido que el científico social, en particular el antropólogo se caracteriza por criticar encarecidamente los programas implementados principalmente por los gobiernos. Es una tradición que continúa y se puede retomar con el fin de aprender de los errores cometidos en el pasado infiltrándonos poco a poco para que ocurran cada vez menos. El antropólogo aplicado posee la capacidad de contribuir colaborativamente en la elaboración, planeación, implementación y evaluación de proyectos dirigidos a la mejora de las condiciones de poblaciones objetivo. Al estar en contacto desde el planteamiento de programas y proyectos, se ponen en consideración variables que probablemente se perciban en etapas posteriores y retrasen o dificulten la operación.

El acercamiento que puede lograr el antropólogo con la organización innovadora y el grupo objeto permite generar un puente para la comunicación entre las partes interesadas, como ejercicio de triangu-

lación entre lo que ofrece la organización y lo que requiere el grupo. Durante la implementación la previa identificación de variables permite que sea más fluida con ello, se usan eficientemente los recursos (económicos, materiales, humanos y tiempo). Por lo tanto, la evaluación permitirá un proceso de control organizado, al tener las variables se establecerán los estándares para evaluar el desempeño, con posibles escenarios a enfrentar y acciones a emprender de cada uno, por lo tanto el proceso de corrección será cuidadoso.

Aunado a esto, es indispensable tomar en cuenta la ética para el ejercicio profesional, no se puede transitar caminos son reglas que regulen el actuar. En México se cuenta con un Código de Ética del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A.C. (CEAS), en el apartado sobre «Práctica profesional de la Antropología», en la que se incluyen principios generales para la toma de decisiones, destacando el respeto de los derechos de las personas que forman las poblaciones. «Respetar los principios éticos de responsabilidad social y académica de la disciplina, que partan del principio del consentimiento previo, libre e informado, asegurándose que los resultados de la información generada para las instancias contratantes no conlleven ningún riesgo, o impacto negativo para las poblaciones objeto del proyecto en el que participa» (Código de Ética del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A.C., 2020)

A partir de lo anterior la segunda reflexión se enfoca al abanico de posibilidades que los antropólogos podemos generar por medio de la aplicación teórico-metodológica de nuestra área del conocimiento para fortalecer y profundizar este sector para apoyar una nueva relación sociedad civil-gobierno. La principal es generar organizaciones constituidas legalmente que tengan una base legal y administrativa, en la que se definan los principios organizacionales como la misión, la visión, los objetivos, los valores y políticas, manuales administrativos, la descripción de puestos, para dar confianza a los clientes. Adicionalmente se tiene la responsabilidad de ofrecer como empleadores prestaciones básicas de ley para los empleados, como seguridad social, aguinaldo y vacaciones.

Y por último la reflexión sobre el vínculo que debe existir entre las empresas privadas con las organizaciones de la sociedad civil en Mé-

xico y el aporte que la Antropología Aplicada puede brindar para generar satisfactoriamente este engranaje. La empresa privada con visión antropológica tiene la posibilidad de tener contacto con cualquier tipo de organización, privada, pública o social, siempre y cuando tenga bases firmes, para competir con otras que se han dado cuenta que la voz del beneficiario o usuario debe ser escuchada para mejores resultados. La diferenciación se la da la disciplina, las bases teóricas y metodológicas que deben enfocarse formalmente.

Al ser una investigación que está en curso, se pretenden hacer una serie de recomendaciones para la integración de los antropólogos al trabajo colaborativo con Organizaciones de la Sociedad Civil. Se hace un planteamiento a partir de la reflexión sobre la tarea pendiente que tiene la antropología para posicionarse entre las profesiones requeridas en los ámbitos público, privado y social. Y sobre todo por el interés de generar una herramienta que pueda ser implementada desde la propia institución educativa de formación.

Se trata de una vinculación laboral a través de la prestación de Servicio Social y Prácticas Profesionales de los estudiantes de la Licenciatura en Antropología Social de la Facultad de Antropología de la Universidad Autónoma del Estado de México, ubicada en la ciudad de Toluca, Estado de México. El objetivo es integrar al campo laboral a estudiantes estableciendo vínculos con Organizaciones de la Sociedad Civil que permitan la colaboración para el desarrollo de habilidades que establezcan la acertada toma de decisiones. La vinculación sería gestionada por el departamento encargado del departamento de Extensión y Vinculación con la intervención de un grupo de estudiantes que planteen el proyecto con su correspondiente respaldo administrativo.

Es una cuestión de ganar-ganar para ambas partes, pues la participación activa de estudiantes en proyectos dentro y fuera del ámbito escolar permitirá que desarrolle su capacidad de análisis de contextos para tomar decisiones que correspondan tanto a las necesidades de la población como a los objetivos de la organización, la cual tendrá la oportunidad de usar eficaz y eficientemente sus recursos. Se requiere que se genere un lazo fuerte con un compromiso para llevar las actividades de manera responsable.

Conclusiones

El papel de la antropología radica en primer lugar en generar condiciones que permitan el acercamiento con instituciones de gobierno, empresas privadas u organizaciones de la sociedad civil como agente independiente o en grupo, como empresa formalmente constituida. Haciendo uso de herramientas propias y adaptando otras para una sistematización adecuada a labor antropológica que en el corto y mediano plazo nos permitan el ingreso al campo laboral con mayores fundamentos. La condición más importante es el respeto consiente y manifiesto ante los colegas de la antropología y la de otras áreas del conocimiento. Esta condición parece ser intrínsecamente propia a nuestra profesión, sin embargo, es un aspecto que se debe trabajar constantemente, yendo un paso más adelante de la tolerancia.

En México tenemos la tarea pendiente de valorar la actividad profesional propia de la disciplina antropológica para trascender y convertirnos en generadores de empleo formal. Quitarnos la vergüenza de ser antropólogos y mostrar la utilidad y trascendencia que ha tenido y puede tener la antropología en cualquier ámbito de las organizaciones (pública, privada y social). En lo académico, la preparación constante debe ser una responsabilidad para la especialización y abrirnos hacia la visión que tienen otras disciplinas. Movernos sobre las demandas que tiene el mundo y adaptarnos con ética y responsabilidad como científicos sociales.

Bibliografía

Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A.C. (2020) *Código de Ética del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A.C.* [online] Disponible en: https://ceasmexico.wordpress.com/ceas/codigo-de-etica/ [Noviembre 2020]

Foster, George M. (1974) *Antropología aplicada*. Fondo de Cultura Económica, México.

ITAM (2013) Entrevista con Leticia Jáuregui. Directora general de CREA y ex alumna. [Vídeo online] Disponible en https://www.

youtube.com/watch?v=BPOZcOx4ELU&t=2s [Septiembre 2019]

Secretaría de Economía (2018) INADEM Instituto Nacional del Emprendedor. *Programa Mujeres Moviendo México.* [online] Disponible en https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/409494/Secretar_a_de_Econom_a_Programa_Mujeres_Moviendo_M_xico.pdf [Septiembre 2019]

Nahmad, Salomón (2011) «Los retos de la Antropología social y de la Etnología para su aplicación», *Nueva Época* 1(1) México, CIESAS.

-(2014) *La antropología aplicada en México. Ensayos y reflexiones*. México, CIESAS.

Pérez Lizaur, M. (2005). *Antropólogos aplicados, demandantes y usuarios: la importancia de las relaciones sociales en el planteamiento e instrumentación de los proyectos*. Cuicuilco, [en línea] 12(35), pp.59-78. Disponible en: https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35103504

SIMPOSIO NÚMERO 23

SALUD, CUERPO Y PODER. DESAFÍOS DE LA ANTROPOLOGÍA MÉDICA

Fernando Villaamil. villaamil@cps.ucm.es

Angel Martínez-Hernáez. angel.martinez@urv.cat

En primer lugar, queremos mostrar nuestro agradecimiento por vuestra presencia a pesar de las dificultades que han hecho que un buen número de ponencias aceptadas para un formato normal, presencial, se hayan dado de baja. Las que han continuado han tenido que superar un buen número de inconvenientes que han sido inevitables en el paso forzado de una modalidad presencial a otra virtual. Un agradecimiento especial por haber aguantado hasta el final las inconveniencias organizativas que se han dado inevitablemente.

Paradójicamente, este es un congreso marcado por la pandemia/sindemia del COVID-19, pero a la vez por su ausencia en las diferentes comunicaciones. Como recordaréis, el plazo original de recepción de ponencias se cumplió poco antes de que la crisis del covid 19 se manifestase con toda su crudeza, lo que ha cogido a este Congreso, como al conjunto de la humanidad, a contrapié, demasiado pronto para exponer resultados de investigación empírica y demasiado tarde para que su ausencia en un simposio como este no resulte chocante.

El simposio *Salud, cuerpo y poder. Desafíos de la Antropología Médica* se planteó como una apuesta por definir un espacio de encuentro amplio de los y las antropólogas que se dedican o interesan por el campo de la salud y la enfermedad. En este sentido, viene a recoger una tradición que, si bien se ha interrumpido en alguna ocasión, se ha mantenido en la mayoría de los encuentros de la FAAEE, ahora ASAEE. También en este mismo sentido de espacio común de la antropología médica

son de obligada mención los encuentros y jornadas de la REDAM por su continuidad y apertura, y que desde 2015 se organizan como jornadas anuales del *Medical Anthropology Research Center* (MARC). Con todo, sí que se tomó una opción por centrar el simposio en torno a una serie de cuestionamientos e interrogantes compartidos que consideramos del máximo interés y actualidad, y que además preveíamos que están nucleando buena parte de las investigaciones en el campo y en la actualidad. El llamado obtuvo una respuesta muy amplia (a pesar de las bajas), que se refleja en un conjunto de comunicaciones que vamos a escuchar que tratan de abordar, desde diferentes ámbitos temáticos y con diferentes perspectivas y énfasis, los retos teóricos más señalados a los que se enfrenta actualmente la antropología médica. Estos retos, cabe recordar y subrayar, vienen siendo críticos no sólo desde un punto de vista de la subdisciplina, sino también para el avance teórico en la antropología social en general. Entendemos que estos retos pueden concretarse en torno a tres ejes:

1. la problematización de la salud como campo social,
2. la apertura del cuerpo y la subjetividad a la reflexión etnográfica,
3. y la politización de la vida como terreno particularmente fértil de interrogación de las políticas neoliberales.

Estos tres ejes permiten además entrar en diálogo fecundo con las problemáticas priorizadas por el Congreso: las desigualdades sociales, las economías morales, y los modos de politización y subjetivación política en las sociedades contemporáneas. Las comunicaciones que vamos a escuchar tienen mucho que aportar a estos ámbitos de reflexión teórico-metodológica y producción etnográfica y nos congratulamos por ello, en tanto es un indicador de la pujanza de la Antropología Médica en general y en concreto en nuestro ámbito hispanoparlante.

Eje 1. Salud como campo social

La producción y reproducción de desigualdades sociales en torno a la salud y la enfermedad no constituyen una temática novedosa en antropología médica ni, en general y, dicho sea de paso, en la investigación desde las ciencias sociales en general. Desde ese reconocimiento como

temática clásica, cabe recordar que en nuestro ámbito hace ya algunos años que Menéndez (2018) [1981] propuso ir más allá de la mera constatación de las correlaciones entre los indicadores de desigualdad social y los de morbimortalidad en una población. Su argumento subraya que la distribución de la salud y la enfermedad en cualquier conjunto social no se limita a reflejar las desigualdades estructurales, sino que la arena conformada por la salud, la enfermedad y la atención constituye un campo estratégico para entender la articulación de las relaciones entre los distintos sectores sociales. Su propuesta radicalmente histórica y transaccional sigue siendo de máxima relevancia. Pizza (2008), desde una perspectiva radicalmente desnaturalizadora y un proyecto de revitalización del pensamiento gramsciano desarrollado colectivamente desde Italia, invita a la Antropología Médica a preguntarse cuánto de «sano» hay en la «enfermedad» y cuánto de «enfermo» hay en la «salud». En su versión medicalizada, estos términos resultan ser naturalizaciones, profundamente ideológicas en cuanto encubren los procesos y luchas sociales que están en su base. Las propuestas recientes de una antropología de la salud desde la corriente de la antropología médica crítica (Baer, Singer, Long y Erickson, 2015) van también en esa dirección, pues se propone enfatizar la materialización de las desigualdades de clase en una carga desproporcionada de enfermedad y muerte en sectores empobrecidos, tema que ha constituido una preocupación constante en la disciplina. A las desigualdades de clase hay que sumar las enraizadas en ejes de desigualdad como el género, la etnia o la racialización. Conceptos como violencia estructural (Farmer, 2004), vulnerabilidad estructural (Quesada, Hart y Bourgois, 2011) o sufrimiento social (Kleinman, Das y Lock, 1997; Das, Kleinman, Lock, Ramphele y Reynolds, 2001), que problematizan la vinculación de los daños y amenazas psíquicas y corporales con dinámicas sociales, económicas y políticas más amplias, han recibido una atención muy extendida en la antropología médica contemporánea.

Cabe preguntarse, sin embargo, y a título de incitación al debate, hasta qué punto esta corriente fundamentalmente norteamericana maneja un aparato conceptual que nos permita ir más allá de una visión mecánica de las relaciones estructurales de explotación y una concepción de lo cultural demasiado deudora de las definiciones clásicas. Conceptos que están en el ojo del huracán de la producción

teórica contemporánea, como agencia, subjetivación o ciudadanía en sus diferentes conjugaciones, comparten, por una parte, la necesidad de una atención precisa y rica a lo local y, por otra, una comprensión del campo de lo cultural como elemento sustancial en la producción y contestación de relaciones de poder. Estos conceptos nos invitan a incorporar una conceptualización más dinámica, si se me permite dialéctica, de los procesos estructurales de generación de desigualdad, y paralelamente, recuperar la atención a la corporalidad y la agencia individual y colectiva.

Esta redefinición conflictual y política del campo de la cultura y la experiencia viene siendo reclamada por diferentes autores, bien conocidos y que no repetiré pues están en la bibliografía de muchas de las comunicaciones presentadas. Sí destacaré que estos autores son con frecuencia ignorantes de la producción convergente en otras lenguas que no sea la inglesa, dicho sea de paso, y condenada por tanto a repetir debates y descubrir mediterráneos.

En esta convergencia no están ausentes, sin embargo, los debates. Las ya viejas críticas al concepto de violencia estructural son paralelas a las que acabamos de mencionar dirigidas a planteamientos supuestamente críticos. De nuevo desde una perspectiva personal y con vistas al debate, se ha afirmado que ciertas formas de captar la desigualdad resultan más evocativas que realmente analíticas. Se trata de conceptos como violencia estructural o trauma, cuya cuestionable capacidad analítica acaba por no favorecer precisamente eso que ha de aportar de específico la antropología, esto es, una atención a los procesos sociales y culturales, concretos, locales, que median entre las relaciones de desigualdad que captamos a través de los macroconceptos estructurales y los efectos registrables en términos de padecimientos y patologías. La obra de Frankenberg o Young son ejemplares en este sentido de rica construcción teórica firmemente basada en el conocimiento etnográfico.

Eje 2. Corporalidades y subjetividades

Recientemente las categorías que tratan de captar los procesos materiales y culturales que afectan al cuerpo han conocido una notable revitalización teórica. Así, Bourgois (2018; Bourgois, Montero Castrillo, Hart y Karandinos, 2013) ha venido elaborando una perspec-

tiva compleja sobre la producción política de la salud que ilumina los vínculos, captados en su configuración local, entre intereses económicos, políticas públicas, economías marginales y subjetividades. Las desigualdades inscritas en las políticas de salud, en particular en la salud global (Biehl y Petryna, 2013), y en la intervención de los procesos corporales en ámbitos como la genética (Franklin y Lock, 2003) o la nueva farmacología de los estados de ánimo (Lakoff, 2006; Martínez-Hernáez, 2018) han propiciado la renovación de conceptos clásicos como mercantilización (Scheper-Hugues y Wacquant, 2003; Martínez-Hernáez, 2018, 2020; Lock y Farquhar, 2007) y la aparición de otros novedosos como biovalor (Novas, 2006).

Dos nociones, vida y subjetividad, aparecen recurrentemente en la obra de estos y otros autores. A la noción de vida me referiré al final de este apartado. En cuanto a la noción de subjetividad, voy a referirme sucintamente a tres autores para destacar algunos puntos de convergencia y divergencia entre ellos, como estrategia para destacar la indefinición del concepto y sus usos diferentes, incluso incompatibles, con la esperanza de enriquecer el debate en este simposio. Ortner parte de una definición vaga pero suficiente para marcar el rango de preguntas relevantes. La subjetividad se refiere a modos de percepción, afecto pensamiento, deseo y miedo, pero también a las formaciones sociales y culturales en las que la subjetividad se conforma. Se refiere al sujeto en acción, a los esquemas de percepción y afecto que están en la base de su acción, pero a su vez derivan de su participación en relaciones de poder en diferentes marcos institucionales. Ese mundo interior es un mundo interiorizado, y es por ello que es interesante para Ortner. Su interés está en la subjetividad como consciencia histórica y cultural. Para Reynolds Whyte (2009), la cuestión no es tanto abrir la caja negra de un mundo interior, sino destacar por encima de todo que, como en Ortner, la cuestión de la subjetividad es inseparable de los contextos (socioeconómicos, sociales, de relaciones de género etc.) en los que se gesta. La subjetividad es esa incorporación problemática y reflexiva de los discursos de poder en marcos de interacción específicos: movimientos sociales, grupos de autoayuda, asociaciones de enfermos etc. La producción de subjetividades es por tanto una cuestión empírica, algo a mostrar y describir. Además, la subjetividad es un fenómeno en su lectura eminentemente social: los marcos de sentido y acción

se aprenden, se comparten, se entienden sólo como interlocución con las condiciones de existencia y las tecnologías de poder. Finalmente, la propuesta de Good difiere en algunos sentidos significativos de la de Ortner o Whyte. En primer lugar, la subjetividad se entiende como la experiencia vivida, un fenómeno intrapsíquico. Se reconoce su historicidad, pero parece mantenerse incuestionada una dicotomía externo interno, de forma tal que el proceso histórico es captado desde el modo la subjetividad, interna e individual, se ve afectada por fenómenos políticos, como la violencia. En segundo lugar, su interés está puesto en lo que podríamos llamar subjetividades dañadas.

Volviendo al contexto de nuestro simposio, muchas de las comunicaciones presentadas entienden las intervenciones desde el saber experto de las ciencias «psi» en la subjetividad como una instancia política de disciplinamiento. Otras ponen el énfasis en las narrativas de experiencia de los sujetos concernidos. Naturalmente, ambas perspectivas son viables y fructíferas. Siguiendo a Csordas (2011) podemos decir que la primera enfatiza la direccionalidad mundo-sujeto/corporalidad; poniendo la agencia más en las relaciones de poder que en el sujeto mismo. Por su parte, la segunda se dispone en el eje subjetividad/cuerpo-mundo subrayando la agencia subjetiva. Sujetos sujetados y sujetos sujetantes que conformaron la tentativa integradora y a la vez superadora de dicotomías de autores como Bourdieu. Sin embargo, a modo de provocación al debate es posible preguntarse si no dejan de lado ambas perspectivas el problema de la subjetividad tal como lo hemos venido contemplando. Por otra parte, si queremos abordar particularmente la subjetividad dañada, parece imprescindible renovar nuestro arsenal teórico, su conformación y su sentido, y evitar el doble riesgo del subjetivismo y del sociologismo.

En cuanto a este eje de la corporalidad hay que resaltar finalmente la amplitud y relevancia de la reflexión en torno a la dicotomía social/natural hecha en el campo de la salud y la enfermedad. La relación entre lo biológico y lo cultural ha dejado de responder a las representaciones clásicas y necesitan de un instrumental analítico aún en proceso de conformación. Es inevitable destacar aquí las aportaciones inspiradas en las propuestas de los estudios de la ciencia y la tecnología, particularmente la obra de Mol (2003), que abre la posibilidad

de estudio etnográfico de ontologías múltiples en la práctica médica y abraza a la vez que intenta trascender marcos de análisis como el de la medicalización o la biopolítica.

Eje 3: La vida como campo y como problema

Por último, la centralidad de los procesos de salud enfermedad y atención en la conformación de modos de politización y subjetivación política y su carácter estratégico para las ciencias sociales han sido identificado por autores a los que ya hemos hecho referencia como Menéndez (2018) o Pizza (2008) desde perspectivas gramscianas, así como por autores que dialogan con la obra foucaultiana como Rose, Fassin, Ong o Petryna. De hecho, el papel de la problematización de la vida en la conformación de subjetividades y sujetos políticos, así como su inserción en modalidades de gobierno neoliberal, constituyen otro de los grandes retos a los que se enfrenta la antropología médica contemporánea. Varias de las comunicaciones que vamos a escuchar abordan estas problemáticas. Categorías como biosocialidad (Rabinow, 2005), biolegitimidad (Fassin, 2009), ensamblajes (Collier y Ong, 2004) o las diferentes formas de ciudadanía contemporánea (Petryna 2002, Biehl 2004, Nguyen 2010) proponen en conjunto una profunda reflexión acerca del espacio político contemporáneo. Esta reflexión incluye los espacios tradicionales del estado-nación y los espacios multisituados de gobierno global generados por las dinámicas neoliberales. El derecho a la salud (Greco, 2004), con una centralidad ubicua en la articulación de la biopolítica contemporánea, ha sido problematizado por la antropología médica en direcciones sumamente fructíferas. Por ejemplo, han sido objeto de reflexión crítica tecnologías como la rendición de cuentas o la auditoría (Erikson, 2012), o los mecanismos informales de formación de jerarquías de merecimiento (Willen, 2015). La relevancia de esta problematización va más allá del ámbito disciplinario de la antropología médica y afecta al modo en que entendemos críticamente las encarnaciones contemporáneas del capitalismo y la vida.

De nuevo, en este eje tampoco están ausentes intensos y ricos debates que están contribuyendo decisivamente a la teorización del campo

de la salud y la enfermedad y al de la comprensión antropológica de lo contemporáneo desde un punto de vista más amplio. La recepción del concepto de biopolítica por la antropología no ha estado exenta de cuestionamientos de gran interés y que pueden funcionar como telón de fondo a posibles discusiones en este simposio. Biehl y Moran Thomas (2009) insisten en diferenciar entre procesos de subjetivación, por un lado, y posiciones de sujeto por otro. Los primeros se refieren a las dinámicas identitarias y formas de corporalidad, afecto y experiencia que son siempre locales y necesitadas de una atención etnográfica a la vez minuciosa y pendiente de procesos de escala más amplia. Por otro lado, la identificación de las posiciones de sujeto como un conjunto de expectativas sobre el sujeto que están inscritas en las tecnologías y aparatos médicos.

Fassin (2009) por su parte identifica esta limitación en la conceptualización foucaultiana de la biopolítica como el resultado del modo en que desarrolló su programa teórico, en sí mismo coherente y bien articulado pero que deja a posteriores desarrollos los efectos en términos de desigualdad y de producción de sentido de las tecnologías biopolíticas de gobierno, o el valor y el sentido que adquiere la vida entendida como fenómeno histórico y biográfico. De nuevo, estos efectos no se captan más que en lo concreto, en la atención a «…las realidades triviales del biopoder que revelan las políticas sanitarias y sociales así como la incorporación del orden político». Vemos pues el mismo énfasis en el papel crucial de la etnografía. Concluyendo, quiero subrayar la importancia teórico-metodológica del concepto de biopolítica, así como de la consciencia metodológica de los límites y potencialidades de los diferentes programas de investigación.

Muchos de estos debates, y otros que no he tratado explícitamente, son abordados desde diferentes temáticas sustantivas por las comunicaciones presentadas. Con vistas a facilitar el dinamismo y la riqueza del debate y el intercambio, las hemos agrupado de forma aproximadamente coincidente, de la siguiente manera:

- Biopolíticas, biopoder, biosocialidades, políticas de la vida; ocupará esta primera sesión

- El universo de la enfermedad mental y la adicción: neuropolíticas y psicopolíticas, ocuparán la segunda sesión de la mañana y parte de la primera de la tarde
- El resto de la primera sesión de la tarde agrupa a las comunicaciones que abordan desde diferentes perspectivas las desigualdades de género y procesos de salud/enfermedad/atención;
- Finamente, la última sesión de la tarde y del simposio está centrada en las comunicaciones que abordan los mundos subjetivos de aflicción, las narrativas de enfermedad, y las corporalidades.

Bibliografía

Baer, H., Singer, M., Long, D., & Erickson, P. (2016). «Rebranding our field? Toward an articulation of health anthropology». *Current Anthropology*, 57(4), 494-510.

Biehl, Joao. G. 2004. «The activist state: Global pharmaceuticals, AIDS, and citizenship in Brazil». *Social Text* 22 (3): 105-132.

Biehl, J., & Moran-Thomas, A. (2009). «Symptom: subjectivities, social ills, technologies». *Annual Review of Anthropology*, 38.

Biehl, J., & Petryna, A. (Eds.). (2013). *When people come first: critical studies in global health.* Princeton University Press.

Bourgois, P. (2018). «Decolonising drug studies in an era of predatory accumulation». *Third world quarterly*, 39(2), 385-398.

Bourgois, P., Montero Castrillo, F., Hart, L., y Karandinos, G. (2013). «Habitus furibundo en el gueto estadounidense». *Espacio Abierto*, 22(2), 201–213.

Collier, Stephen J. & Ong, Aihwa. 2004. «Global Assemblages, Anthropological Problems». En Stephen J. Collier & Aihwa Ong (Eds.), *Global Assemblages: Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems* (pp. 3-21). London: Blackwell.

Csordas, Thomas (2011). «Cultural Phenomenology Embodiment: Agency, sexual difference an Illness». En Frances Mascia-Lees (Ed.) *A companion to the Anthropology of the Body and Embodiment.* London: Blackwell, pp: 137-156.

Das, V., Kleinman, A., Lock, M., Ramphele, M., & Reynolds, P. (Eds.). (2001). *Remaking a world: Violence, social suffering, and recovery*. Univ of California Press.

Erikson, S. L. (2012). «Global health business: The production and performativity of statistics in Sierra Leone and Germany». *Medical anthropology*, 31(4), 367-384.

Farmer, P. (2004). «An anthropology of structural violence». *Current anthropology*, 45(3), 305-325.

Fassin, D., 2009. «Another politics of life is possible». *Theory, culture & society*, 26(5), pp.44-60.

Franklin, S., & Lock, M. (2003). *Remaking life & death: toward an anthropology of the biosciences*. Santa Fe, NM: School of American Research Press [and] Oxford: John Currey.

Good, B. J. (2012). «Theorizing the 'subject' of medical and psychiatric anthropology». *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 18(3), 515-535.

Greco, M. (2004). «The politics of indeterminacy and the right to health». *Theory, Culture & Society*, 21(6), 1-22.

Kleinman, A., Das, V. & Lock, M. (Eds.). (1997). *Social suffering*. Berkeley: University of California press.

Lakoff, A. (2006). *Pharmaceutical reason: Knowledge and value in global psychiatry*. Cambridge University Press.

Lock, M. M., & Farquhar, J. (Eds.). (2007). *Beyond the body proper: Reading the anthropology of material life.* Duke University Press.

Martínez-Hernáez, Á. (2006). «La mercantilización de los estados de ánimo: el consumo de antidepresivos y las nuevas biopolíticas de las aflicciones». *Política y Sociedad*, 4(3), 43-56.

Martínez-Hernáez, Á. (2018). *Síntomas y pequeños mundos. Un ensayo antropológico sobre el saber psiquiátrico y las aflicciones humanas*. Madrid: Siglo XXI/Anthropos

Menéndez, E. L. (2018) [1981]. *Poder, estratificación y salud: Análisis de las condiciones sociales y económicas de la enfermedad en Yucatán*. Publicacións URV.

Mol, A. (2002). *The body multiple*. Durham and London: Duke University Press.

Nguyen, V.K. 2010. *The Republic of Therapy: Triage and Sovereignty in West Africa's Time of AIDS*. Durham, NC and London: Duke University Press.

Novas, C. (2006). «The political economy of hope: patients' organizations, science and biovalue». *BioSocieties*, 1(3), 289-305.

Ortner, S. B. (2006). *Anthropology and social theory: Culture, power, and the acting subject*. Duke University Press.

Petryna, A. (2002). *Life Exposed: Biological Citizens After Chernobyl*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Pizza, G. (2008). *Antropologia medica: saperi, pratiche e politiche del corpo*. Roma: Carocci.

Rabinow, P. (2005) [1996]. «Artificiality and Enlightenment: From Sociobiology to Biosociality». En Xavier Inda (ed.). *Anthropologies of Modernity: Foucault, Governmentality, and Life Politics*, London: Blackwell, 179-193.

Scheper-Hughes, N., & Wacquant, L. (Eds.). (2002). *Commodifying bodies.* Londres: Sage.

Whyte, S. R. (2009). «Health identities and subjectivities: The ethnographic challenge». *Medical anthropology quarterly*, 23(1), 6-15.

Willen, S. S. (2015). «Lightning rods in the local moral economy: debating unauthorized migrants' deservingness in Israel». *International Migration*, 53(3), 70-86.

EL EFECTO NOCEBO Y LOS DIAGNÓSTICOS PSIQUIÁTRICOS

Enric Garcia Torrents. Medical Anthropology Research Centre (MARC), Universitat Rovira i Virgili,
enric.garcia@urv.cat

El efecto nocebo consiste en el desarrollo de síntomas y enfermedades, o incluso el fallecimiento de la persona afectada, a través de condicionamiento, sugestión o inducción de expectativas negativas y estados emocionales asociados (Hahn y Kleinman, 1997). Asimismo, un nocebo es todo aquel símbolo o acción que repercute negativamente en la salud, incrementa el dolor o el sufrimiento por cualquiera de los medios listados anteriormente. Estos símbolos pueden ser objetos, rituales, gestos, palabras o cualquier otro elemento con un significado especial para las personas afectadas y su entorno social (Brown y Closser, 2016).

Una buena manera de ilustrar en qué consiste exactamente el efecto nocebo es a través de ejemplos clásicos en la literatura médica y antropológica. Algunos de muy claros, si bien de carácter anecdótico y difíciles de verificar, los encontramos en los casos de muerte por vudú descritos a mediados del siglo pasado por el fisiólogo Walter Bradford Cannon (Cannon, 1942) y comentados por Lévi-Strauss en su artículo «Le sorcier et sa magie» (Lévi-Strauss, 2008).

En los casos de muerte por vudú las creencias de las personas afectadas, malditas por encantorios realizados a través de palabras y gestos por figuras de autoridad dentro de la religión vudú como los *houngan* o mambo, a quienes se atribuyen poderes mágicos, son suficientes para desencadenar su fallecimiento. Tanto los individuos malditos como su

comunidad anticipan con fatalismo este acontecimiento, bastando este convencimiento sobre la inexorabilidad de la muerte para en efecto desencadenarla (Siegel, 2006: 49).

Tal como apunta Martínez Hernáez en el libro *Antropología médica: Teorías sobre la cultura el poder y la enfermedad* al referirse a la muerte de personas malditas: «su personalidad social queda borrada del mundo de los vivos y su presencia física es considerada un peligro, ya que ha quedado inscrita en el mundo de los espíritus y los muertos. El pánico y la ansiedad le embargan hasta el punto de insomnio y una clara dificultad para engullir alimentos y líquidos. La espiral de acontecimientos y circunstancias en la cual se viene involucrada la persona acaba produciendo el desenlace esperado» (2008).

Se observan en estos casos los principales factores implicados en la inducción del efecto nocebo en cualquier situación: la existencia de expectativas de empeoramiento, una fuerte creencia que cimenta ese sentimiento de malestar tanto por parte del individuo afectado como de su comunidad, y la presencia de una figura de autoridad que amplifica estas creencias y expectativas a través de su actuación ritual en un contexto sociocultural conductivo.

Esta serie de elementos, por supuesto, no son ajenos a la biomedicina tal como es practicada en nuestros centros de salud. Un caso muy similar al de las muertes por vudú en nuestro contexto cultural fue documentado por el Dr. Clifton Meador en 1974 tras presenciar la muerte de un paciente al que se había diagnosticado por error un cáncer de esófago: el doctor creía que el individuo estaba en fase terminal, la persona estaba también convencida y ya resignada a morir, y todo su entorno anticipaba este desenlace. Este profundo convencimiento por parte de todos los implicados bastó para causar su fallecimiento; la autopsia reveló después que el individuo se encontraba perfectamente sano (Adler, 2011; Holder, 2007).

El doctor Herbert Spiegel de la Universidad de Columbia presentó otro incidente por el estilo ocurrido más recientemente en un hospital de EE. UU., en el que un sacerdote fue llamado a administrar la extremaunción a un paciente terminal. Por error, no obstante, se acercó al paciente que estaba en la cama de al lado, ofreciendo los últimos ritos a la persona equivocada. Quince minutos después ese paciente murió,

mientras que la persona que debía haber recibido la extremaunción vivió aún otros cuatro días (Spiegel, 1997).

En el mundo occidental hay muchas circunstancias más allá del contexto clínico en que el efecto nocebo se presenta de forma habitual, si bien quizás en formas no tan extremas como las descritas anteriormente. Por ejemplo, al ser admitido en un hospital psiquiátrico de larga duración, al ser internado en una residencia para la tercera edad, o al ser condenado a vivir en una cárcel. En estos casos la sociedad considera a los individuos afectados como, en mayor o menor medida, «socialmente muertos», retirándoles la mayor parte del contacto y apoyo necesarios. Eso resulta en un efecto negativo evidente tanto en su salud física como mental (Helman, 2001). El diagnóstico de ciertos tipos de enfermedades puede tener el mismo efecto, especialmente aquellas que causan que la persona sea evitada o incluso temida por los demás.

El doctor George L. Engel, profesor del Centro Médico de la Universidad de Rochester en Nueva York, estudió extensamente este tipo de fenómeno de desahucio social y resignación del individuo, identificándolo como el *Giving Up - Given Up Complex*. Observó que a menudo las personas embargadas por una situación de muerte sociocultural, aisladas de su comunidad o rechazadas por esta, desarrollan una enfermedad de manera más o menos repentina, llegando en ciertos casos a fallecer no mucho después (Engel, 1967).

La noción de que enfermedades físicas pueden desencadenarse debido a causas emocionales, por ejemplo debido a pérdidas de seres queridos o cuando se sufre un desánimo grave, fue recientemente corroborada por un estudio realizado por un equipo interdisciplinar de investigadores de varias universidades norteamericanas en que se demostró que, después de la muerte del esposo o la esposa, el riesgo de fallecimiento de la pareja en el transcurso de los tres meses siguientes se incrementa muy sustancialmente (Fagundes *et al*., 2018).

El efecto nocebo ha sido extensamente demostrado también en condiciones controladas de laboratorio de muchas y variadas maneras, con experimentos tales como la administración de agua con azúcar acompañada de información falsa indicando que se trataba de un emético (sustancia que provoca el vómito), resultando en un ochenta

y por ciento de los sujetos efectivamente vomitando después de tomar el líquido inerte (Hahn y Kleinman, 1997).

Un mismo tratamiento inerte puede funcionar como placebo o como nocebo dependiendo de la información comunicada verbalmente por parte del personal médico, tal como demostró un experimento en que se administró una inyección de agua salada tanto para provocar como para luego sanar reacciones alérgicas (Barsky, 2002).

Existen gran cantidad de evidencias demostrando el poder de la sugestión, las creencias y expectativas en el efecto no sólo de sustancias inertes sino también de fármacos regularmente utilizados en medicina; por ejemplo, la acción típica del óxido nitroso, un analgésico usado para reducir el dolor durante las contracciones de parto, se invirtió de analgésica a hiperalgésica cuando los sujetos en el experimento fueron informados que la sustancia iba a incrementar su sensación de dolor (Dworkin *et al*., 1983).

En otro experimento los pacientes fueron informados de que recibirían un tratamiento con analgésicos, pero advirtiéndoles que seguramente tal tratamiento no surtiría el efecto deseado; en ese caso los sujetos, a pesar de ser administrados analgésicos muy efectivos como la oxicodona o la morfina, experimentaron una reducción del dolor prácticamente nula. Inversamente, cuando los sujetos fueron informados de que recibirían un medicamento que incrementaría la sensación de dolor, estos reportaron una sensación de dolor elevada a pesar de ser administrados sustancias inertes (Tracey, 2010; Geuter y Büchel, 2013).

El efecto nocebo puede incluso modularse a voluntad, tal como se demostró en un estudio en que se expuso a los participantes a una máquina totalmente inocua informándoles de que esta podía inducir dolores de cabeza a diferentes niveles según como se graduara un interruptor, resultando no sólo en los sujetos experimentando dolor sino haciéndolo con más o menos intensidad según el nivel seleccionado por el experimentador (Moseley, 2011).

Otros experimentos especialmente interesantes sirven para ilustrar con más profundidad la naturaleza de este fenómeno, exponiendo como este está vinculado a la cultura de los sujetos; por ejemplo, se ha demostrado que una píldora de azúcar es más efectiva si lleva un

nombre de marca reconocido por los pacientes que si no lleva ninguno (Moerman, 2013, Branthwaite y Cooper, 1981); que dos píldoras de azúcar son más poderosas que una, y que una inyección es más poderosa que las píldoras, si bien todo ello depende del contexto cultural de los pacientes implicados (*ibid*); que los medicamentos supuestamente más caros inducen respuestas más potentes (Tinnermann *et al.*, 2017); que el color de las píldoras administradas afecta en el efecto de las mismas (Blackwell *et al.*, 1972), y que la actitud de los médicos -i.e. su confianza en la efectividad del tratamiento- altera dramáticamente los resultados del mismo (Gracely *et al.*, 1985).

Todos estos casos y ejemplos evidencian que la potencia del efecto nocebo, así como el poder de los símbolos dentro del ritual terapéutico. Estos símbolos son arbitrariamente enlazados a distintos significados a través del lenguaje, confiriéndoles una propiedad u otra a voluntad: una misma sustancia o intervención puede, con la apropiada explicación o contextualización, servir para reducir o aumentar el dolor, curar o causar úlceras, prevenir el mareo o hacer sentir náuseas, inducir el sueño o la vigilia, sanar o matar.

El efecto nocebo no puede, en cualquier caso, entenderse fuera del contexto cultural en el que tiene lugar. Una sobredosis de píldoras inertes –caso también descrito en la literatura científica– solo es posible entre aquellos que han aprendido el funcionamiento de la medicina biomédica y creen en el poder de tales tratamientos, por ejemplo. El efecto no radica en el nocebo en sí, sino en el sentido –la prominencia cultural– que los sujetos proyectan en este.

La cuestión a estudiar es el significado que las interacciones y otros elementos del ritual terapéutico tienen para las personas involucradas, tanto aquellos que se movilizan premeditadamente como de manera inconsciente (Moerman, 1981; 2002; 2013; Moerman y Harrington, 2005). Una explicación reduccionista de este fenómeno no es, pues, suficiente, siendo necesaria la formulación de un modelo biopsicosocial y cultural holístico sobre el proceso de patologización.

La presente comunicación se centra en exponer tal proceso en relación con los llamados desórdenes mentales, especialmente los considerados como graves, analizando la iatrogenia asociada al acto de realizar diagnósticos psiquiátricos y maneras de prevenirla.

Se explora, a través en una exhaustiva revisión de la literatura científica y una serie de entrevistas a usuarios de servicios psiquiátricos, familiares, amigos y profesionales, cómo las etiquetas diagnósticas basadas en el modelo biomédico de atención al sufrimiento psíquico, las suposiciones implícitas, las expectativas de pronóstico, la ansiedad anticipatoria, la desesperanza y los procesos de exclusión puestos en marcha por las mismas, afectan negativamente el proceso de recuperación de los pacientes, minando tanto su capacidad de sanación como la posibilidad de movilizar efectivamente los recursos del entorno.

La presentación finaliza con recomendaciones y buenas prácticas para prevenir el efecto nocebo en la praxis médica en general, y en particular en la atención al sufrimiento psíquico.

Referencias bibliográficas

Adler, Shelley R. (2011). *Sleep paralysis: Nightmares, nocebos, and the mind-body connection*. Rutgers University Press.

Hahn, Robert A., and Arthur Kleinman (1983). «Perspectives of the placebo phenomenon: belief as pathogen, belief as medicine: «voodoo death» and the «placebo phenomenon» in anthropological perspective.» *Medical Anthropology Quarterly*14.4: 3-19.

Barsky, Arthur J., *et al*. (2002). «Nonspecific medication side effects and the nocebo phenomenon.» *Jama* 287.5: 622-627.

Blackwell, Barry, Saul S. Bloomfield, and C. Ralph Buncher (1972). «Demonstration to medical students of placebo responses and non-drug factors.» *The Lancet* 299.7763: 1279-1282.

Branthwaite, Alan, and Peter Cooper (1981). «Analgesic effects of branding in treatment of headaches.» *Br Med J* (Clin Res Ed) 282.6276: 1576-1578.

Brown, Peter J., and Svea Closser, (2016) (eds.) *Understanding and applying medical anthropology*. London: Routledge,

Cannon, Walter B. (1942). ««Voodoo» death.» *American anthropologist* 44.2: 169-181.

Dworkin, Samuel F., *et al.* (1983). «Cognitive reversal of expected nitrous oxide analgesia for acute pain.» *Anesthesia and analgesia* 62.12: 1073-1077.

Engel, George L. (1967). «A psychological setting of somatic disease: the 'giving up—given up'complex.» *Proc. R. Soc. Med.* Volume 60: 553-555.

Fagundes, Christopher P., *et al*. (2018). «Spousal bereavement is associated with more pronounced ex vivo cytokine production and lower heart rate variability: Mechanisms underlying cardiovascular risk?» *Psychoneuroendocrinology* 93: 65-71.

Geuter, Stephan, and Christian Büchel (2013). «Facilitation of pain in the human spinal cord by nocebo treatment.» *Journal of Neuroscience* 33.34: 13784-13790.

Gracely, Richard H., *et al.* (1985). «Clinicians' expectations influence placebo analgesia.» *The Lancet* 325.8419: 43.

Helman, Cecil H. (2001). «Placebos and nocebos: the cultural construction of belief» *Understanding the placebo effect in complementary medicine: Theory, Practice and Research.* Churchill Livingstone, 3-16

Holder, Desonta (2007). «Does the fear of dying become a self-fulfilling prophecy for people?» *Oakland Tribune*. 12 November.

Lévi-Strauss, Claude (2008). *Structural anthropology*. Basic Books.

Martínez Hernáez, Ángel (2008). *Antropología médica: Teorías sobre la cultura el poder y la enfermedad*, Barcelona: Anthropos

Moerman, Daniel E. (1981). «Edible symbols: The effectiveness of placebos.» *Annals of the New York Academy of Sciences* 364.1: 256-268.

Moerman, Daniel E. (2002) «The neurobiology and cultural biology of pain» *Meaning, Medicine, and the» placebo Effect». Vol. 28.* Cambridge: Cambridge University Press, 100-115

Moerman, Daniel E., and Anne Harrington (2005). «Making space for the placebo effect in pain medicine.» *Seminars in Pain Medicine*. Vol. 3. No. 1. WB Saunders.

Moerman, Daniel E. (2013). «Against the «placebo effect»: a personal point of view.» *Complementary therapies in medicine* 21.2: 125-130.

Moseley, G. Lorimer (2011). «Pain: is it all just in your mind?» University of South Australia, Presentación disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=-3NmTE-fJSo

Siegel, James T. (2006). *Naming the witch*. Stanford University Press.

Spiegel, Herbert (1997). «Nocebo: the power of suggestibility.» *Preventive medicine* 26.5 Pt 1: 616-621.

Tinnermann, A., *et al.* (2017). «Interactions between brain and spinal cord mediate value effects in nocebo hyperalgesia.» *Science* 358.6359: 105-108.

Tracey, Irene (2010). «Getting the pain you expect: mechanisms of placebo, nocebo and reappraisal effects in humans.» *Nature medicine* 16.11: 1277-1283.

«EN LAS CÉLULAS ESTÁ TODO EL CONOCIMIENTO». EL FEMINISMO ANTE EL PARTO HUMANIZADO: VISIONES DE MATRONAS DE ATENCIÓN PRIMARIA Y HOSPITALARIA EN BARCELONA.

Lara Beatriz Martín Castañeda.
laramartin.bcn.ics@gencat.cat

1. Introducción

1. 1. El parto humanizado [101]

Los movimientos de parto humanizado cristalizan en los años 80 pero tienen referentes anteriores. Se empiezan a gestar en los años 40 y 50 de la mano de Read (1944) y Lamaze y su «Parto sin dolor» (1954) Proponían cambiar la vivencia del parto por una experiencia más positiva y menos atenazada por el miedo al dolor. Posteriormente, en los años 70, Leboyer («Parto sin Violencia») Odent («Parto instintivo») y Moyses Paciornik («Parto Vertical») (Leboyer, 1974; Odent,

101 La humanización comprende por lo menos dos aspectos fundamentales. El primero, respecto a la convicción que es deber de las unidades de salud recibir con dignidad la mujer, sus familiares y el recién nacido, es decir, acogerlas y tratarlas como personas. Esto requiere actitud ética y solidaria por parte de los/as profesionales de la salud y la organización de la institución con la finalidad de crear un clima agradable y a instituir rutinas hospitalarias que rompan con el tradicional aislamiento impuesto a la mujer. El otro se refiere a la adopción de medidas y procedimientos que son beneficiosos para el acompañamiento del parto y del nacimiento, evitando prácticas intervencionistas innecesarias, que aunque tradicionalmente han sido realizadas, no benefician a la mujer ni al recién nacido, y que con frecuencia acarrean mayores riesgos para ambos (Arnau *et al*, 2012: 232)

1990; Paciornik, 1979) reivindican el parto como vivencia sexual e íntima, de vital importancia para el binomio madre/criatura que no precisa la tecnificación que dictamina la biomedicina. Si miramos hacia la biomedicina encontramos el documento de la OMS» Appropriate technology for birth» en el que se defienden los derechos de las mujeres en el parto y se desaconsejan ciertas prácticas como la episiotomía sistemática y la separación madre-bebé rutinaria (OMS, 1985).

Por otra parte, dentro de los postulados del Parto Humanizado se observan dos corrientes. La primera busca un cambio radical en la atención a los procesos reproductivos y se muestra crítica hacia la biomedicina como forma de biopoder. Esta vertiente anhela sacar los partos de bajo riesgo de los hospitales para devolver el poder a las mujeres sobre sus propios cuerpos y de esta forma gestar, parir y criar criaturas que mejoren el mundo. Está vinculada con el feminismo de la diferencia y especialmente con el ecofeminismo y con la denominada «medicina tradicional» (Lázzaro, 2017). De la misma forma, considera necesaria una revolución de raíz en la asistencia al embarazo, parto, y postparto y en general a las relaciones entre mujer-salud y mujer y capitalismo (Herrero y Pascual, 2010; Mellor, 2000; Merino, 2017; Shiva y Míes, 2014) Por otro lado, encontramos una versión más afín a la biomedicina que trata de humanizar la asistencia hospitalaria sostenida por la «evidencia científica» que se torna dogma. Tiene una visión más restringida de los cambios deseables en la atención de los procesos reproductivos y se centra en adaptar las praxis hospitalarias sin evidenciar vínculos con el patriarcado ni con otras violencias hacia las mujeres. Ambas se diferencian por su abordaje diferencial de la biomedicina: la primera postura crítica su sesgo androcéntrico y su afán por controlar los cuerpos de las mujeres que entronca con el biopoder foucaultiano. La segunda considera que los procesos reproductivos son más seguros bajo la batuta biomédica y que existe una evolución dentro de la atención que en este momento oscila hacia una menor intervención en el embarazo, parto y postparto (Canet en Goberna-Tricas y Boladeras [coord] 2018). Fallan las formas, pero el fondo es legítimo, parecen decir. Lógicamente existen múltiples posiciones intermedias, infinitos matices y regateos.

1. 2. Los feminismos ante la maternidad: de una biología que oprime a otra que libera

No se trataría de exaltar lo interiorizado como femenino, de encerrar de nuevo a las mujeres en un espacio reproductivo, negándoles el acceso a la cultura, ni de responsabilizarles, por si les faltaban ocupaciones, de la ingente tarea de luchar contra el capital y rescatar la vida en el planeta. Se trata de hacer visible el sometimiento, denunciar la lógica amoral del sistema, señalar las responsabilidades, invertir el orden de prioridades de nuestro sistema económico y corresponsabilizar a hombres y mujeres en todos los trabajos necesarios para la supervivencia (Pascual y Herrero, 2010:6)

Los postulados clásicos del feminismo de la igualdad beauvoiriano invitan a pensar la maternidad desde la lucha por la abolición de ese complejo constructo que aglutina mujer--maternidad-cuidados. No existe una esencia femenina distintiva, sino mujeres oprimidas en una otredad construida desde la carencia, desde el no ser varón. La biología bajo este paradigma lastra y jerarquiza a las mujeres por debajo de los varones. Desde esta perspectiva, las tecnologías para abolir o controlar la capacidad reproductiva serán bienvenidas, tales como la anticoncepción química y el control biomédico del dolor del parto (Tricas, 2013) Beauvoir definirá el parto como un evento no solo peligroso sino que debilita a la mujer:

> El mismo parto es doloroso y peligroso. Es en esa crisis cuando se ve con la máxima evidencia que el cuerpo no siempre satisface a la especie y al individuo al mismo tiempo; sucede a veces que el niño muere, y también que, al venir al mundo, mate a su madre o que su nacimiento provoque en ella una enfermedad crónica. La lactancia es también una servidumbre agotadora [..] va con frecuencia acompañada de fiebre y la madre alimenta al recién nacido con detrimento de su propio vigor. El conflicto especie-individuo, que en el parto adopta a veces una figura dramática, da al cuerpo femenino una inquietante fragilidad. (Beauvoir, 1954 :14)

Como contrapunto a esta corriente, paralelamente se desarrolla el denominado feminismo de la diferencia (Tricas, 2013) en el que la maternidad será concebida como fuente de liberación, de placer, de autoconocimiento y de confrontación frente al patriarcado. Algunas

de sus principales representantes son Irigaray (1984) y la italiana Lonzi (1970). Desde su perspectiva, reivindicarán que la maternidad es un yugo no por el peso de la biología, sino por el uso patriarcal de la misma, de criar hijos para el padre.

> «No somos responsables de haber engendrado a la humanidad desde nuestra esclavitud. Quien nos ha hecho esclavas no ha sido el hijo, sino el padre.» (Lonzi, 1970:30)

Dentro de los feminismos de la diferencia el ecofeminismo es el que más se acerca ideológicamente al imaginario del parto humanizado. El término será acuñado en 1974 por la francesa D`Eubonne en su libro *El feminismo o la muerte* y vincula la relación de la mujer con su entorno y con el capitalismo, entre feminismo y ecología, en definitiva. Critica el control capitalista de la naturaleza, que oscurece y degrada las relaciones de cuidado consideradas como las bases del mundo social y material. Postula unas relaciones fluidas, fructíferas y sinérgicas entre capitalismo y patriarcado. Considera que las dicotomías clásicas occidentales tales como naturaleza-cultura y mujer-varón (Ortner,1972) construyen diferencias jerarquizadas y desvalorizan tanto a la naturaleza como a la mujer.

Dentro de los ecofeminismos, el esencialista concibe una esencia femenina diferenciada, a la par que maternal, salvaje (por natural) y cercana al cuidado. Reivindica el valor de procesos femeninos tales como la menstruación, la gestación y el parto: se asume el vínculo mujer-naturaleza-maternidad, pero no desde la opresión patriarcal. Como hace notar Badinter (2011) bajo este paradigma la naturaleza ya no es vista como opresiva hacia los individuos, como un elemento a adecuar para hacer posible la vida humana, sino que «ya no es la naturaleza quien oprime al hombre sino él quien se precipita al suicido al violarla» (2011: 49) En el ámbito obstétrico, se trata de recuperar el parto como experiencia única, confiar en el cuerpo de la mujer que sabe lo que hay que hacer (Olza, 2017) Un cuerpo simbólico, social y político de mujer (en singular) que pretende abarcar a todas.

Asimismo, dentro de los movimientos de parto humanizado la «vuelta a la naturaleza» (Thornsquist, 2002) es un elemento clave, como si existiera una forma «natural» de dar a luz y de criar, despojada de elementos culturales que emborronan la verdadera esencia animal

y por ende universal aplicable a todas. Las mujeres son construidas como una mezcla perfectamente divisible entre naturaleza y cultura, como animales dotados de razón pero fundamentalmente animales en el contexto de los procesos reproductivos («dejar salir la mamífera interior») Se habla de un antes y un después de los partos hospitalarios y del arrinconamiento de la figura de la partera y no se trataría de volver a aquel momento indefinido pero sí de recuperar algunos valores, conocimientos y poder que el desarrollo de la gineco-obstetricia nos arrebató como mujeres. (English y Ehrenreich, 1973; Federici,2004)

2. Las informantes y el feminismo

Porque el parto con dolor forma parte de la maternidad patriarcal, de la impostura que dice Sau, de la falsa madre que se nos presenta como madre verdadera, pero la verdadera maternidad no es esclavitud, ni carga ni enfermedad, sino una opción gozosa de desarrollo de nuestra sexualidad y de nuestras vidas. (Rodrigáñez 2000:22)

Las informantes[102] se adhieren más o menos claramente a una de las dos visiones del feminismo sobre la maternidad y el parto, con matices intermedios. Ambos paradigmas permean los discursos de las profesionales haciendo que sus discursos oscilen entre la celebración de la biología, la exaltación de los cuerpos femeninos y la duda corporeizada en el enfoque de riesgo biomédico.

Las informantes más afines al parto sin epidural, por experiencia personal o por atención de partos en casa se identifican explícita o implícitamente con los postulados de los feminismos de la diferencia que abogan por poner en valor la maternidad y los cuidados frente al modelo productivo individualista y capitalista. Por el contrario, aquellas que trabajan en el ámbito hospitalario, ya sea público o privado

102 Para la investigación se realizaron 9 entrevistas en profundidad a matronas residentes en Barcelona que desempeñan su trabajo tanto en la atención primaria como en la hospitalaria, en el ámbito público y también privado. El guion de la entrevista trató temas como la violencia obstétrica, el feminismo y el parto, cambios en la atención al parto en las últimas décadas y reflexiones acerca de la maternidad y la lactancia. En la transcripción de los fragmentos de las entrevistas en todo momento se utilizan pseudónimos.

miran con más recelo las crianzas intensivas en las que recae sobre la madre la parte fundamental del cuidado durante los primeros meses (exterogestación). Una de las informantes resumen así las implicaciones de ambos feminismos:

> Yo creo que la visión feminista que hay de la maternidad, creo que hay como dos extremos, gente que se considera feminista y está en el bando de super implicada en la crianza, lactancia hasta los 7 años, mucho tiempo con mi hijo, voy a hacer todo por mi hijo aunque en verdad estén renunciando a muchas cosas de ellas, y luego también está la otra parte: soy muy feminista, a la cuarentena estoy trabajando y eso, no doy lactancia, doy biberón, el niño está ahí apartado y me ocupo de él unas horas, unas horas de calidad que dicen ellas, y que se consideran madres muy trabajadoras, que tienen un cargo o que aspiran a tenerlo, muy implicadas en su trabajo, yo creo que estas también se consideran feministas…
>
> Daniela, atención hospitalaria pública. 5 años en la profesión

Otra de las informantes se hace eco de las quejas de algunas autoras (Ricoy, 2019) acerca de la visión peyorativa del feminismo hacia la maternidad, siempre concebida como una carga que limita. Como si solo la no maternidad fuera feminista.

> Bueno, creo que el movimiento feminista se ha tenido que repensar muchas veces, y ahora está en un momento muy chulo de repensarse, de incorporar la maternidad,y esto es algo que aún... que se ve la maternidad como un legado patriarcal, y esto a mí me pasó, yo cuando decidí ser matrona, una amiga que ya era matrona me dijo, tienes que aprender de lactancia materna, si quieres ser matrona, para allí te vas, a Alba Lactancia [una asociación de ayuda en la lactancia], y yo para allá, y no me había planteado nada, un día hablando con una amiga de mi madre, una mujer que debe tener sus 70 y muchos años, me decía, ostras, yo estoy un poco decepcionada contigo L., yo te creía feminista, las mujeres hemos luchado mucho para romper barreras, para salir de casa y ahora estás haciendo esto de la lactancia que quiere decir que las mujeres vuelven a casa, clausuradas, la pierna rota, y yo pensaba, de dónde me sale este comentario...
>
> Lorena. Atención primaria. 7 años en la profesión

> A ver, yo creo que la capacidad [de gestar y parir] para mí es genética, yo les digo una frase así muy gilipollas, que se ríen, pero a ver, si tu cuerpo sabe hace un ser humano de dos células, no va a saber sacarlo, si sacarlo es echarlo fuera, eso es facilísimo, ha creado unos pulmones, un hígado, es mucho más complicado. El cuerpo, aunque tú no hicieras nada, igual que cualquier animal, los animales no van a hacer un curso y a prepararse, yo creo que hay algo biológico y genético que está en nuestros genes y como mujeres sabemos perfectamente lo que tenemos que hacer lo que pasa es que la cultura y el miedo nos puede bloquear, pero genéticamente estamos preparadas, hechas para parir.
>
> Judith. Atención primaria y acompañamiento a partos domiciliarios. 20 años en la profesión

Otra de las informantes refleja la posible confrontación entre el modelo productivo y las formas intensivas de crianza (Badinter, 2011; Gimeno, 2018)

> [...] mi generación hemos luchado mucho para que estén, para estar en el mercado laboral [...] hemos luchado mucho, a mí me fastidia mucho que digan, huy una mujer no rinde lo mismo...los niños, bueno, los niños son de los dos el padre también estará pendiente si el niño tiene anginas, creo yo [...] Yo pienso que esto de la teta es una excusa para tenerlas entretenidas dos años, lo siento, yo pienso que estas feministas que han luchado porque la mujer esté, claro, a mí me sorprende, yo creo que estamos entrando en una contradicción, aquí la madre se libera, puede ir a trabajar y luego cuando la tenemos liberada la queremos volver a casa, dos años,[...]
>
> Eva. Atención primaria y hospitalaria privada. 40 años en la profesión.

3. Propuestas para la reflexión

Como ya hemos visto, las visiones de las informantes hacia los feminismos reflejan las tensiones de las propias feministas académicas sobre las nuevas formas de atención al embarazo, parto, postparto y crianza. Esteban (1999) defiende a las «malas madres «que priorizan su autonomía y el trabajo productivo frente al cuidado de su criatura a través de diversos artilugios como el biberón, la guardería e insisten en compartir la crianza con la pareja, si existe. El feminismo de la

igualdad teme que los proyectos naturalistas sean en realidad un yugo especialmente para las mujeres de los márgenes : un proyecto de clase ahogado por soflamas universalistas (Gimeno, 2018) Es difícil obviar que a lo largo de la historia la maternidad ha sido un eje de opresión para las mujeres, especialmente si apelamos a esa ética del cuidado (Chodorow, 1984) que para las mujeres implica un afecto sin límites, incluso desdibujándolas a ellas mismas en un trabajo invisibilizado y no remunerado ni económica ni socialmente. Transformar una maternidad históricamente concebida como institución patriarcal en un campo de lucha en el que las mujeres puedan recuperar discursos, conocimientos (y cuerpos) expropiados y poder es harto complejo y no está exento de riesgos.

Con todo, como reflexiona Del Olmo (2013), es injusto considerar que las mujeres que reivindican la maternidad como forma de resistencia son unas ingenuas. Las tareas de cuidado han sido silenciadas por el capitalismo y en el caso de las mujeres de clases medias-altas se han transferido a otras mujeres, habitualmente racializadas y migrantes, pero continúan conformando la base de la reproducción física y simbólica de los individuos. Además, alrededor de la conciencia de que otras formas de maternidad son posibles y deseables han surgido grupos de apoyo autogestionados por las propias mujeres que han producido nuevas narrativas, propias esta vez, sobre los procesos de embarazo, parto y crianza. (Massó, 2015) Mujeres en pie de guerra para recuperar esos «territorios ocupados» (Lagarde, 2012: 241) De la misma forma, gracias a las denuncias de violencia obstétrica de las usuarias la obstetricia entonó el mea culpa e inició un proceso de reflexión en el que aún se encuentra. Los movimientos de parto humanizado tienen múltiples aristas: no solo implican el proceso del parto y la biomedicina, sino la maternidad, la crianza, el deseo, las sexualidades no normativas, las relaciones de las mujeres con sus cuerpos y un largo etcétera. Suponen la condensación de una lucha histórica con múltiples caminos. Existen maternidades militantes, subversivas, no normativas (Llopis, 2015) que merecen atención y no solo escepticismo.

Por último, otro de los puntos de conflicto son las pretensiones universalistas de sus paradigmas. El toque biologicista (que no biomédico) busca hacer aflorar una supuesta naturaleza e ignora cómo

«las prácticas corporales tienen el poder de encarnar la cultura en el cuerpo» (Ortega, 2020) Los cuerpos no solo están atravesados por la cultura, sino que son cultura corporeizada. De la mano de Crenshaw (1989) y la perspectiva interseccional parecía abolido el concepto de «mujer» en singular que ignoraba que además del género hay otros múltiples ejes de opresión como la clase social, la racialidad, el capacitismo y los procesos migratorios. Por tanto, pensar que la idea de maternidad vinculada con el parto humanizado es un bálsamo para todas supone un ejercicio de clasismo casi obsceno. Como lo es centrar el foco en determinadas prácticas (parto sin epidural, lactancia prolongada...etc.) que por otro lado son o han sido históricamente compartidas por mujeres de los márgenes (Agüero, 2019) sin despertar la misma admiración. Debería por tanto revisarse el espejismo de que el parto humanizado es el reflejo de una supuesta naturaleza escamoteando la impronta sociohistórica y cultural que lo envuelve.

Bibliografía

Agüero, S (2019) «La violencia etnoobstétrica antigitana» en Aparicio Villalonga, C, Pérez Arias, M; Vagalume, M; María García, R; Cobo, R, Asué Mbomio (2019). *Disidencia en el cuerpo. Perspectivas feministas*. Barcelona: Ménades.

Alcalá García, I. (2015)» Feminismos y maternidades en el s. XXI.» *Dilemata*, año 7, no18:63-81

Arnau Sánchez, J. y otros (2012)» Los conceptos del parto normal, natural y humanizado. El caso del área I de salud de la región de Murcia». *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 7: 226-247

Badinter, E (2011) *La mujer y la madre. Un libro polémico sobre la maternidad como nueva forma de esclavitud*. Madrid: La esfera de los Libros

Beauvoir, S (2013{1949}) *El segundo sexo*. Madrid: Debolsillo.

Bogino Larrambebere M. (2020). Maternidades en tensión. Entre la maternidad hegemónica, otras maternidades y no-maternidades, en *Revista de Investigaciones Feministas* 11(1), 9-20

Chodorow, N (1984) *El ejercicio de la maternidad: psicoanálisis y sociología de la maternidad y paternidad en la crianza de los hijos*. Barcelona: Gedisa

Crenshaw, K W. (1991), «Mapping the margins: intersectionality, identity politics, and violence against women of color», *Stanford Law Review*, 43-6: 1241–1299.

Del Olmo, C (2013) *¿Dónde está mi tribu? Maternidad y crianza en una sociedad individualista*. Madrid. Clave Intelectual

Dick-Read, G (1944) *Childbirth Without Fear: the principles and practice of natural childbirth*. New York: Harper and Row.

Esteban Galarza, M (1999), «A favor de las malas madres», *Hika*, 98: 28-30

Gimeno, B (2018) *La lactancia materna. Política e identidad*. Madrid: Cátedra.

Goberna-Tricas, J. (2013) «Medicalización y humanización en asistencia al nacimiento. Aspectos éticos» en López, C, Marre, D; Bestard, J (2013) *Maternidades, procreación y crianza*. Barcelona: Bellaterra

Goberna-Tricas, J. y Boladeras, M (coords.) (2018) *El concepto «Violencia obstétrica» y el debate actual sobre la atención al nacimiento*. Barcelona: Tecnos

Good, B. J. (2003) *Medicina, racionalidad y experiencia. Una perspectiva antropológica*. Barcelona: Ed Bellaterra

Irigaray, L. (2010) [1984] *Ética de la diferencia sexual*. Madrid: Ellago.

Lagarde, M (2012) *El feminismo en mi vida: hitos, claves y topías*, Madrid. Horas y horas.

Lamaze, F. *et al*. (1954) *El Parto sin Dolor*. Buenos Aires: Ciencia y Vida

Lázzaro, A (2017) «Cuerpos 'al natural': la construcción de la naturaleza y sus tensiones en el movimiento de Parto Humanizado». *Revista Pilquen Sección Ciencias Sociales*, vol 20,3:83-94

Leboyer, F (2008[1974]) *Por un nacimiento sin violencia*. Tarragona: Mandala

Llopis, M (2015) *Maternidades subversivas*. Navarra: Txalaparta.

Lonzi, C. (2018[1970]) *Escupamos sobre Hegel y otros escritos*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Massó Guijarro, E (2015) «Conjeturas (¿y refutaciones?) sobre amamantamiento: Teta decolonial». *Dilemata*, n.o 7. n.o 18: 185-223

Mellor, M (2000) *Feminismo y ecología*. México: S XXI editores.

OMS, (1985) «Appropriate technology for birth», *Lancet*, Volume 326, pp., 436-437.

Olza, I (2017) *Parir*. Barcelona: Sipan Barcelona.

Ortner, S. (1972). «Is Female to Male as Nature is to Culture?». *Feminist Studies*, (2): 5-31. Revisado y reimpreso en Michelle Rosaldo y Louise Lamphere, (Ed.) *Woman, Culture and Society*. Stanford: Standford University Press

Paciornik, M (1979) *Beneficios del parto en cuclillas*. Brasil. Ed desconocida

Pascual Rodríguez, M; Herrero López, Y (2010)» Ecofeminismo, una propuesta para repensar el presente y construir el futuro». *Boletín ECOS*, 10: 1-7

Puleo, A (2011) *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Madrid. Cátedra

Ricoy, J (2019) «Las feministas que se acordaron tarde y mal de nuestros partos» Blog personal., entrada del 29 de mayo de 2019. Disponible el 2 octubre de 2020 en: http://jesusaricoy.blogspot.com/2019/05/las-feministas-que-se-acordaron-tarde-y.html

Rodrigáñez, C. (2000) *Pariremos con placer. Apuntes sobre la recuperación del útero espástico y la energía sexual femenina*. Murcia: Ediciones Crimentales

Shiva, V y Míes, M (2014) *Ecofeminismo*. Barcelona: Icaria Editorial

Tornsquist, C. (2001) «Armadilhas da nova era: Naturaleza e maternidad no ideário da humaniza Çao do parto» *Estudos feministas*10 N. 2: 483-492

OBESIDAD Y ENTORNOS OBESOGÉNICOS: PARADOJAS Y DIVERGENCIAS ENTRE LAS POLÍTICAS SANITARIAS, LAS EXPERIENCIAS PERSONALES Y LAS CULTURAS DE SALUD.

Rafael Tomás Cardoso. UEMC/UEM,
rafa.antropo@gmail.com

1. Introducción

Los cambios en la alimentación durante las últimas décadas han modificado costumbres y hábitos, reemplazando las dietas y gastronomía tradicionales por otras más simplificadas y de baja calidad nutricional; que, junto al aumento del sedentarismo, dibujan un entorno potencialmente obesogénico (Gracia, 2009:10 y 2014b:387). En este marco, la alta prevalencia del sobrepeso y la obesidad se ha convertido en objeto de la agenda política y en una preocupación social ampliamente extendida. Paralelamente, el discurso institucional y mediático alienta a alcanzar una imagen corporal de esbeltez, vitalidad y salud (Gracia, 2014:77 y 2014b: 383-384), poniendo en valor las dietas saludables y la actividad física; y reconociendo la adhesión a estilos de vida saludables como signo de esfuerzo y distinción, frente al sobrepeso como marcas de vidas insanas e irresponsables (Silva, 2017:52). Estos valores promovidos desde la comunidad médica, los mercados y medios de comunicación, han convertido el control del peso en una necesidad ampliamente asumida, y sentida como preocupación, especialmente importante para muchas mujeres, que, con independencia del peso, aspiran a los cánones de un «cuerpo perfecto», ajustado al imperativo de esbeltez y delgadez.

Las instituciones y políticas sanitarias contribuyen a transmitir este discurso obesofóbico legitimado por los mensajes de expertos biomédicos; y difundido y popularizado a través de los medios de comunicación, consolidando creencias y prácticas vinculadas con el cuerpo, la salud y la alimentación. Estos mensajes mediáticos difunden un ideal de cuerpo saludable, vinculado a connotaciones de prestigio social (Díaz Rojo, 2001-2002:118), que apoya el desarrollo de una industria del bienestar y la salud, que ofrece servicios médico-estéticos, cosméticos, alimentos ecológicos y saludables. Y este discurso comercial y médico es asumido por gran parte de la población (especialmente entre las mujeres), convirtiéndolo en un código moral que censura y culpabiliza del sobrepeso a los individuos, quienes viven la experiencia de sus cuerpos desde la ansiedad, insatisfacción y frecuente frustración, en su persecución de un cuerpo ideal.

La Encuesta Nacional de Salud de 2017 (promovida por el Ministerio de Sanidad), mostraba valores del Índice de Masa Corporal -IMC- en adultos de 18 años y más, del 37.07% de sobrepeso y el 17.43% de obesidad, y del 30.04% de sobrepeso y el 16.74% de obesidad en mujeres; frente a un 44.31% de sobrepeso y el 18.15% de obesidad en hombres (Fuente: ENSE 2017). La difusión de estos datos apoya la percepción social del sobrepeso y la obesidad como problema social y de salud pública, y un discurso de obesofobia[103], que contrasta con la impactante fuerza de unos entornos obesogénicos[104] (Gracia, 2009: 6). Es decir, unos ambientes obesogénicos donde, al tiempo, se impone un discurso obesofóbico de condena a la obesidad, alentando el control del peso y la aspiración al ideal de delgadez, asociada a «cuerpo sano». Y donde se responsabiliza a los individuos de su condición de salud (Cabanas y Illouz, 2019: 63), definiendo una oposición

103 Entendemos por «obesofobia» aquellas actitudes de rechazo y desagrado hacia la gordura, la adiposidad o el sobrepeso, expresadas a través de afectos y valoraciones negativas de estas condiciones corporales.

104 Entendemos por «entorno obesogénico» aquellas diversas condiciones de los ambientes y contextos sociales que estimulan el sedentarismo promueven dietas desequilibradas, alientan el hiperconsumo de alimentos procesados y/o dificultan estilos de vida y hábitos saludables; como factores de influencia en la propensión a presentar sobrepeso u obesidad.

moral entre personas controladas que eligen la salud, frente a personas con poca voluntad e irresponsables.

Convencionalmente, el estudio de la obesidad se aborda desde la perspectiva individual centrada en la acción del sujeto; o desde el enfoque colectivo de problema social, que involucra a políticas y poderes públicos, medios de comunicación y empresas. Esta perspectiva debería ampliarse con el análisis de los intereses económico-políticos y las relaciones de productores y comercializadores con los consumidores y la población general, que conforman una «economía política de la salud y del cuerpo saludable». Un sistema económico donde coexiste un poderoso mercado de alimentos producidos y comercializados masivamente a precios accesibles, y apoyados por un poderoso aparato de mercadotecnia, que impone prácticas alimentarias de alto consumo de alimentos de baja calidad nutricional. Y junto a éste, un emergente mercado orientado a la alimentación y vida saludable, ligado a discursos expertos que relacionan el sobrepeso con trastornos de salud (enfermedades cardiovasculares, diabetes…), promoviendo una industria del cuidado corporal, que no para de ampliar su negocio: productos dietéticos, ligeros y saludables, adelgazantes, servicios médico-estéticos y deportivos (De Sebastián, 2009: 289-290).

Así, la economía global promueve, al tiempo, una gran industria de alimentos procesados y potencialmente obesogénicos, junto con estrategias comerciales de alimentos saludables y ecológicos, con altos márgenes de negocio. Si a ello sumamos las contradicciones de unas políticas públicas, que promueven programas de promoción de la salud y prevención de la obesidad, que conviven con políticas de apoyo a la producción agroalimentaria industrializada y subvencionada; en detrimento del consumo de alimentos locales y de mayor calidad nutricional, el marco de las decisiones personales se encuentra condicionado por complicadas paradojas. Lo que unido a la responsabilización de los individuos de su estado de salud, impone a las personas una experiencia de confusión y angustia en torno al cuerpo y su salud.

2. Estado de la cuestión

La investigación socioantropológica en salud, y en particular, de los problemas relacionados con la obesidad y la alimentación (Contreras, 2005: 32-33), refuerza una necesaria mirada pluridimensional y consideración de sus aspectos socioculturales. Adicionalmente, el enfoque de una Antropología Médica Crítica (Menéndez, 2018) incorpora la atención hacía los condicionantes socioeconómicos, políticos y estructurales de los marcos sociales de la salud, junto al interés por la experiencia personal (vivida y sentida) del cuerpo y la enfermedad; que nos orienta a un análisis reflexivo de los procesos de medicalización de los procesos vitales, psicologización de la vida cotidiana y de las biopolíticas ligadas al imperativo de «lo saludable». En estas miradas se incorpora la variabilidad en los procesos de enfermar, los determinantes sociales de la salud, las representaciones de la salud y las prácticas de cuidado; superando la concepción positivista de la enfermedad como fenómeno natural, al incorporar su dimensión social (objeto de lógicas sociales y simbólicas) y sus factores de diversidad. Así, se asume una trama de conexiones entre lo social y lo individual, lo biológico y lo cultural, y su contextualización en las estructuras e instituciones sociales.

Aunque la múltiple categorización de la enfermedad en sus concepciones de «*disease*» (patología), «*illness*» (vivencia) y «*sickness*» (significados sociales) (Fabrega, 1972: 614-615) facilitó el abordaje multidimensional de la salud-enfermedad, su esquema puede ser completado con la perspectiva de una «Economía Política de la Salud», como análisis de la realidad corporal y las experiencias individuales de salud-enfermedad, encuadradas en el contexto de sus estructuras sociales y de poder. Tal acercamiento a las experiencias y significados personales de la enfermedad (Kleinman, 1980) enmarcado en sus contextos (Menéndez, 2018), formula un entramado de variables, que nos aproxima a la vivencia compleja del cuerpo y la salud; que como ocurre con la obesidad y otros problemas del comportamiento alimentario, puede incluir desajustes entre las representaciones personales y las construcciones sociales de estas realidades, donde los esquemas normativos derivan con frecuencia, en identidades y autoimágenes en conflicto; y en ocasiones, en trastornos y sufrimiento en torno a la aceptación y

conformidad consigo mismo, frente a las imposiciones normativas de un cuerpo sano idealizado.

El abordaje de estos procesos de medicalización, permite analizar esquemas de normalización y relaciones de poder que condicionan las vivencias personales de la salud y la corporeidad; como sucede con la exaltación del cuerpo vital y delgado, y la condena de la adiposidad, desde la legitimación de referentes biomédicos que impactan en la construcción de la identidad corporal (especialmente intensamente, en el caso de la mujer), dentro de un contexto donde el aspectismo actúa como un criterio de discriminación y marca de posición social (Moix, 2013: 47-48). La fuerza de esta idea normativa del cuerpo como signo de estatus se amplía al asociar el control del peso como marca moral de fracaso e irresponsabilidad; frente al cuerpo esbelto y saludable como signos de éxito y prestigio social, y de una personalidad con rasgos de autocontrol y autodisciplina.

Estas imposiciones normativas y el anhelo de alcanzar los referentes corporales que los mensajes expertos y mediáticos difunden soportan la creciente industria de salud y culto al cuerpo (Costa y Rodríguez, 2017:122). Y si para todos, la norma corporal impacta severamente, entre las mujeres estas presiones e imposición de cánones estéticos y saludables es mucho mayor, agravada con la responsabilización individual del éxito/fracaso en alcanzar ese ideal de un cuerpo saludable, joven y esbelto; o culpabilización sobre cada uno, de vivir la situación que libremente decide, o que no se esfuerza en cambiar (Cabanas y Illouz, 2019: 77).

Esta normalización del peso y la forma corporal se objetiva en parámetros de cálculo popularizados, como el índice de masa corporal (o las categorías de morfotipos), que contribuyen a autoevaluar las exigencias y miedos a una imagen negativa del propio cuerpo, reforzando la preocupación obsesiva y suscitando estados emocionales conflictivos, y posibles trastornos afectivos ligados a la autoimagen e insatisfacción con el propio cuerpo (Espeitx, 2005: 127) y trastornos de la conducta alimentaria (Bullen y Pechamorrán, 2005:183). Sin embargo, también cabe señalar como estudios socioantropológicos de los problemas alimentarios destacan un elevado abandono de las dietas de adelgazamiento, a raíz de su dimensión de deculturación e incon-

sistencia con los saberes populares, tradiciones y prácticas alimentarias (Carrasco, 1992: 11).

En esta dirección, las biopolíticas institucionales de disciplinamiento y normalización de los cuerpos, a través de la medicalización de la vida cotidiana (Rodríguez, 2008: 71-72), y su vinculación con los objetivos comerciales y de manejo económico-político de los cuerpos y sus subjetividades, recurren a dispositivos moralizantes, basados en concepciones del sobrepeso y la mala condición física, como estilos vida faltos de autocontrol y socialmente irresponsables. Y donde esa medicalización transforma problemas sociales y de salud pública en objetos de consumo (tratamientos, fármacos, terapias…), que también operarán como dispositivos de normalización y rectificación de desviaciones; cerrando un círculo de presiones e imposición del modelo de cuerpo saludable.



Factores y dimensiones múltiples de la construcción de la obesidad como «epidemia social». Elaboración propia.

Las ideas de «estar en forma» y del cuerpo saludable delimitan nuevos márgenes de normalidad, que definen criterios para estigmatizar cuerpos desviados (obesos, feos, viejos…) (Lupton, 1995: 131). Y estos criterios normativos, trasmitidos desde las políticas sanitarias y estrategias comerciales, refuerzan conductas y creencias ajustadas a un

modelo de «salud inalcanzable» (Costa y Rodríguez, 2017:114). Esta presión social en un contexto de culpabilización y estigmatización del enfermo define una economía política de la salud donde los individuos son considerados como actores racionales que operan en sus decisiones de consumo y comportamientos alimentarios y de salud/riesgo como gestores de sus vidas, para lo que se les provee de información con la que actuar y decidir de manera responsable y racional.

Esta medicalización proyectada en una biopolítica informacional (Costa y Rodríguez, 2017: 126) da apoyo al negocio creciente de la vida saludable (alimentos, cosméticos, tratamientos…); que conjuntamente, reafirman la sanción de la obesidad, el sedentarismo y envejecimiento, como descuido irresponsable de la calidad del capital humano disponible, como consumidores, productores y reproductores del sistema social.

3. Método

La base empírica de la investigación ha recurrido al empleo de entrevistas y al análisis de contenidos e interpretación de textos y discursos sociales; revisando las categorías analíticas que atraviesan dichos materiales textuales. Se entrevistó a mujeres adultas, atendiendo al impacto que los imperativos socioeconómicos tienen sobre este género. Y buscando el colectivo más afectado por estas presiones y sus contradicciones, se optó por mujeres urbanas y profesionales, con importantes retos de conciliación y fuertes exigencias respecto a su corporeidad. Éstas explicitaron en sus narrativas, los significados, valores, emociones, experiencias y conflictos sufridos en sus vivencias en torno a la salud y su cuerpo, sus éxitos y fracasos, la reorganización de su identidad o las vivencias de episodios de sufrimiento en su historia vital.

En la revisión de los discursos públicos se analizan los mensajes implícitos o explícitos de sus textos; así como su vinculación con ideologías y estrategias de poder/negocio en torno a os cuerpos y la salud. Este análisis combinó el estudio de los discursos comerciales que apoyan entornos obesogénicos, con los mensajes obesofóbicos de las instituciones y políticas sanitarias, y sus extensiones mediáticas; confrontando todo ello, con las experiencias y vivencias personales del

cuerpo, el control del peso, la salud y el cuidado corporal, expresadas en las narrativas de las entrevistadas. Como discursos públicos se revisaron materiales de los medios de comunicación (noticias sobre obesidad y salud, publicidad de productos alimentarios y dietéticos, tratamientos…) y los discursos institucionales y de políticas sanitarias (programas de promoción de hábitos saludables, promoción de la actividad física, educación nutricional…); junto a sus proyecciones en las narrativas personales y experiencias de control del peso y búsqueda del ideal de cuerpo deseado.

4. Confrontando discursos

La confrontación de los discursos institucionales y mediáticos en torno al sobrepeso y la salud, con las entrevistas a mujeres y sus itinerarios personales con respecto al control del peso y la salud, ofrece una mirada integradora de múltiples marcos discursivos (políticas sanitarias, mensajes comerciales, narrativas personales, experiencias y subjetivaciones de la corporeidad) donde convergen valores, conceptos y símbolos en torno a la noción del cuerpo saludable, los cuidados corporales y el control del peso.

4.1. Análisis de los Discursos Públicos

El discurso de las actuales políticas sanitarias parte de una idea de la salud como «derecho» que se transforma en «deber». Nuestro sistema sanitario gestionado desde parámetros cuantitativos y económicos sanciona a los sujetos en función del coste social de su salud-enfermedad; y su mensaje de la obesidad como problema socioeconómico es replicado en la prensa escrita y digital, reforzando la categorización social de quienes se desvían de los estándares de condición física saludable, con un bajo autocontrol e irresponsabilidad social. Esta «Biopolítica de los cuerpos saludables» promueve la normalización de los factores de riesgo, desde una concepción ya no social (higiénica) sino individualista; difundida bajo ideales de vigor y condición física óptima. Y esta mirada individual y cuantificable de la salud ha penetrado en las concepciones populares del cuerpo sano, con sus paráme-

tros de medida (tensión arterial, parámetros analíticos de colesterol o azúcar en sangre, peso…) que acaban convirtiéndose en indicadores morales del sujeto.

Sin embargo, este modelo de responsabilidad focalizada en los estilos de vida y decisiones del individuo, como gestor de su salud y de la de su familia, guiado por las recomendaciones sanitarias y nutricionales, y sus subjetivaciones de la idea de estilo de vida saludable; se topa con las paradojas de su confrontación con las realidades personales y sus limitaciones particulares o estructurales a alcanzar estos referentes.

4.2. El Discurso Institucional

Los programas de las distintas Administraciones difunden mensajes contrapuestos, al promover estilos de vida saludable, hábitos de consumismo, financiar políticas de sobreproducción agraria…, y todo ello, a la vez. Sin embargo, la preocupación por la obesidad como problema de Salud Pública se ha consolidado como parte de la agenda política. El «Libro Blanco Europeo» publicado por la OMS en 2007, define la obesidad como una epidemia global. Y la Unión Europea apoya este discurso en su «Libro Blanco: Estrategia Europea sobre problemas de salud relacionados con la alimentación, el sobrepeso y la obesidad» (Comisión Europea, 2007); o el Reglamento UE 1169/2011 sobre «Información alimentaria facilitada al consumidor» para la regulación del etiquetado.

La trasposición de estas directrices ha derivado en acciones y programas para promover estilos de vida saludables y prevenir la obesidad. Para liderar esta política a nivel estatal se creó la «Agencia Española de Consumo, Seguridad Alimentaria y Nutrición» (AECOSAN), dependiente del Ministerio de Sanidad, que actúa desde su «Estrategia NAOS (Nutrición, Actividad Física y Prevención de la Obesidad)» e indicaciones del «Libro Blanco de la Nutrición en España» (editado por AECOSAN y FEN). Complementariamente, trabajos como el «Estudio ALADINO» y otros estudios en el marco de la Estrategia NAOS, aportan datos en los que basar sus acciones de salud pública. Y otras regulaciones apoyan estas acciones, como la Ley 17/2011 de «Seguridad Alimentaria y Nutrición» de prohibición de venta de alimentos y bebidas con alto contenido de grasas y azúcar en las escuelas.

Estos programas buscan ofrecer información y educación nutricional para que las personas adopten opciones sensatas y racionales respecto a su alimentación y estilo de vida. Sin embargo, la desatención a factores estructurales, como el precio de los alimentos o los salarios y horarios laborales, cuestiona el realismo de estos programas para ofrecer recursos efectivos para unos comportamientos saludables. El concepto simplista y culpabilizador del «estilo de vida» como agente monocausal de los problemas de salud, limita su capacidad para ofrecer recursos efectivos para afrontar los retos reales de sus condiciones de vida. Así, las guías transmiten un modelo simplificado de la obesidad, centrado en los balances del consumo/gasto energético y la información nutricional, con orientaciones a los individuos para limitar la ingesta de alimentos hipercalóricos, promover la actividad física y combatir el sedentarismo. Obviando las diferencias entre el sobrepeso y los niveles de obesidad/adiposidad como factores causales de distintos cuadros de enfermedad; así como los múltiples factores socioeconómicos y socioculturales que condicionan el comportamiento alimentario.

Estos discursos parciales recurren a la medicalización y psicologización del problema, responsabilizando a las personas y culpabilizándolas de los costes sanitarios que la obesidad supone para la colectividad, buscando reforzar una mirada individualista y economicista de las políticas de salud que contribuya a la estigmatización del obeso (Gracia, 2011: 226) y su categorización como irresponsables e insolidarios; que impone la necesidad de cambios en sus estilos de vida hacia patrones de normalidad dietética y corporal. Y para ello, se apoyan en los discursos expertos sobre los peligros para la salud de «no estar en forma», sin completar las particularidades de esta ambigua categoría, obviando la naturaleza multifactorial de la obesidad (factores hereditarios, endocrinos, metabólicos, psicológicos, sociales…) y la diversidad de esta condición corporal y de su distribución social.

Y aunque las instituciones sanitarias también intervienen regulando mensajes comerciales que promueven representaciones poco saludables de la delgadez extrema del cuerpo femenino (caso de las tallas de las modelos, la precaución frente a dietas milagro o la prevención de los trastornos de la conducta alimentaria); sin embargo, la fuerza

de los discursos mediáticos y su legitimación sobre la popularización de los saberes biomédicos, creando falsos mitos sobre alimentación y salud, atribuye una mayor fuerza al referente generalizado e idealizado de la delgadez saludable (Gracia, 2007: 238). La construcción de este discurso científico de normalización de los cuerpos recurre a herramientas con las que medir y clasificar el peso/sobrepeso, como el Índice de Masa Corporal (IMC), convertido en referencia estándar del normopeso y sus márgenes de lo saludable, como factor de salud/enfermedad y medida poblacional del problema sociosanitario (a pesar de su cuestionable validez como indicador de la adiposidad, al no considerar la diversidad poblacional en composición corporal). Y algo similar ocurre con la persistencia del referente termodinámico (balance energético), cuyo simplismo no refleja la realidad metabólica. Sin embargo, estos modelos termodinámicos y del normopeso siguen siendo el fundamento de las estrategias de las políticas sanitarias y sus guías. Así ocurre con el referente internacional en la «Estrategia Mundial sobre Régimen Alimentario, Actividad Física y Salud» del año 2004 de la OMS, y su trasposición española en la Estrategia NAOS; o en su correlato comunitario para apoyar las iniciativas nacionales en la «Plataforma Europea de Acción sobre la Alimentación, Actividad Física y Salud» (Libro Verde de 2005), y la «Estrategia sobre Problemas de salud relacionados con la alimentación, el sobrepeso y la obesidad (Libro Blanco de 2017).

Aunque la OMS señaló la necesidad de adaptar los programas a las realidades socioculturales y particularidades locales, en la práctica, son programas estandarizados: educación nutricional, control del etiquetado, regulación de publicidad, reducción de carbohidratos refinados y grasas saturadas, promoción de la actividad física y prevención del sedentarismo. Y siempre, poniendo el foco en el individuo y su comportamiento, como objeto de la intervención, más que sobre factores sociales con incidencia en hábitos de vida no saludables. Y ello, a pesar de que estas acciones no están resultando muy eficaces (Gracia, 2009: 13), y la correlación entre información/educación nutricional y cambios en las conductas de salud/riesgo no resulta muy alta. Parece que, a esa educación e información nutricional le faltan elementos, y una posible explicación sería su miopía a las influencias y condiciones socio-estructurales del comportamiento personal y familiar (rentas,

accesibilidad, horarios, conciliación…). Algunos programas como el «*Second WHO European Action Plan for Food and Nutrition Policy 2007–2012*» de 2007 o la Estrategia francesa (desde 2006) han reclamado la necesidad de considerar particularidades demográficas y culturales en el diseño de acciones, la importancia de los contextos, desmedicalizar los mensajes y evitar estigmatizar y culpabilizar al sujeto.

Así, estas limitaciones del enfoque estándar están contribuyendo a reproducir falsos mitos y concepciones erróneas en torno al cuerpo, la alimentación y la salud, reforzando la estigmatización y culpabilización de las personas fuera del normopeso, alentando la obesofobia/adipofobia, la individuación de la enfermedad y la categorización de la obesidad y otros trastornos alimentarios como un mal social, sancionados por sus costes sociosanitarios.

4.3. El discurso de los medios de comunicación y la publicidad

El mensaje de los medios de comunicación y las redes sociales está impactando en la construcción social de imágenes sobre un cuerpo deseable (Jacob, 2014: 90), que actuando con especial fuerza sobre las mujeres (Gracia y Comelles, 2007: 18), difunde una paradójica imagen de empoderamiento profesional femenino que convive con un mensaje implícito del cuerpo-objeto femenino, que frena su autonomía real (Ventura 2000:21). Y este discurso que bloquea la auténtica autonomía de las mujeres se comercializa en contenidos de revistas de gran tirada, que, consumidas o comentadas, difunden entre una parte de la población femenina, valores y símbolos en torno al culto a la estética y la obsesión por el cuerpo bello y saludable (Arrial *et al*., 2014; Mai, 2009; Jacob, 2014). Difundiendo unas imágenes contradictorias con derivaciones en casos de trastornos afectivos y alimentarios, ligados a conflictivas autopercepciones de sus cuerpos. Ventura (2000: 21-22) describe este falso empoderamiento que reduce a la mujer a su valor estético, y pone en ella la responsabilidad sobre su éxito social, vinculado al control y mejora de su cuerpo; con una presión por «estar en la talla», que favorece sentimientos de frustración y fracaso, entre quienes no logran sus objetivos o no lograr ajustarse al canon.

El discurso publicitario de culto al cuerpo saludable opera generando necesidades de productos y servicios, que ayudarían a cumplir las imposiciones de vitalidad y esbeltez; y que encajan con el hiperconsumo e hiperindividualismo de las sociedades posmodernas; donde el bienestar, la salud y la estética se convierten en objetos de mercado. Así, la búsqueda de una salud impuesta (Costa y Rodríguez 2017: 122-123), la juventud eterna y la perfección corporal (Ventura, 2000: 17), promovidas desde la mercadotecnia del cuerpo saludable empuja a la aspiración obsesiva a este ideal, empleando valores congruentes con una sociedad hedonista, individualista y consumista, e incentivando un consumo compulsivo de productos y servicios saludables, cosméticos...; como medios para alcanzar logros personales, sociales y profesionales, y que sin embargo, conduce en numerosas ocasiones, a marcos emocionales de frustración y sufrimiento.

4.4. Análisis de discursos y narrativas personales

Al confrontar estos discursos públicos e institucionales con las miradas individuales, observamos las lecturas y subjetivaciones de como las mujeres adultas, que tienen o sienten que tienen exceso de peso o adiposidad, expresan sus experiencias del control del peso y mejora de la imagen corporal. Sus discursos personales y autobiográficos ofrecen ejemplos del grado de penetración en sus vidas de los mensajes biomédicos y valores mediáticos hegemónicos en torno al cuerpo y la salud. Y como son transferidos elementos de estos discursos a sus mundos subjetivos, como realidades objetivadas y naturalizadas, dentro de sus significaciones y representaciones del cuerpo y la salud.

Las entrevistas de estas mujeres adultas, profesionales y urbanas describen experiencias en relación a su cuerpo, su peso y sus intentos de lograr la aspiración a una imagen personal deseada. En su mayoría, han seguido dietas u otros tratamientos, y han sentido el etiquetado social de no sentirse dentro los cánones e ideales corporales. Sus narrativas nos aproximan a la vivencia cotidiana de su corporeidad y a como subjetivan esa realidad corporal en sus aspectos emocionales, simbólicos y sociales. Sus historias muestran también las objetivaciones de su cuerpo a través del peso o el recuento de calorías, como referentes que imponen categorizaciones en base a la métrica del peso (o el IMC), y

que consolidan etiquetas, estigmas y estereotipos asociados al sobrepeso (De Domingo y López, 2014: 276-277). Sus biografías describen eventos de comportamientos alimentarios, cuidados corporales, representaciones y concepciones de lo saludable y lo estéticamente deseable, junto con los sesgos y distorsiones de la visión del cuerpo, asociadas a referentes normativos (biomédicos y socioculturales) y a intentos de controlar el peso y mejorar la figura, que suelen coexistir con conflictos emocionales y afectivos ligados a sus logros y fracasos. La confrontación de los discursos expertos con las experiencias personales, como señalan Palacios y Navas (2016: 95-96) en su análisis de las narrativas de mujeres en tratamiento por sobrepeso, permite observar la vinculación de los ideales personales con los cánones corporales condicionados socioculturalmente, conectando las vivencias con sus estructuras sociales y modelos normativos, como narrativas atravesadas por variables sociales, de clase y género.

Con relación a los referentes sociales e imposiciones normativas en torno al sobrepeso y la salud, las entrevistadas describen historias vitales de logros, alegrías, fracasos y frustraciones; donde se proyectan estos planos sociales en las vivencias de aceptación/rechazo, estigmas y prejuicios, reconocimientos y autocríticas en torno a su cuerpo, que ellas explicitan en expresiones del tipo «me siento… con algún kilo de más» (M., 54 años) o «no me veo todo lo bien que quisiera» (E., 56 años); o formas más directas como «siempre he estado acomplejada con mi cuerpo, por el peso, por la celulitis…» (A.P., 34 años). Al iniciar tratamientos para controlar su peso, expresan su motivación: «mis principales preocupaciones con relación al cuerpo son principalmente, salud e imagen». (P.M.1., 51 años). Y sus referentes normativos afloran al recuperar recuerdos de etapas de vida: «sobre los 13 años pasé una etapa con cierto sobrepeso, y me decían que no me preocupara, porque después cambiaría mi metabolismo» (C., 64), «en el pasado me preocupaba más la imagen y el peso…, siempre fui un poco acomplejada y nunca estaba conforme con mi cuerpo» (P.M.2, 52 años). Con una influencia de los imperativos corporales que muestran una dimensión de género: «Siempre me he visto gorda, aunque no lo estuviera,…, quizá fuera por comparación con las chicas que me rodeaban» (P.M.2, 52 años); que atraviesa su biografía, y eventos como embarazos, pubertad o menopausia: «no he llevado bien los cambios producidos en mi

cuerpo» (P.M.5., 51 años), «fue con los embarazos cuando engorde, y desde entonces he hecho varias clases de dietas» (G., 70 años) o «no he tenido problemas con mi imagen,…, salvo ahora, en la menopausia» (E., 56 años).

Sus historias hacen explícitas manifestaciones de las subjetividades del cuerpo femenino, incluyendo relaciones de poder y políticas del cuerpo, que imponen categorías normativas de discursos expertos, popularizadas mediáticamente y asumidas en el discurso personal, incorporando también la responsabilización/culpabilización asumida por el sujeto, aceptando sus debilidades y falta de autocontrol: «Al iniciar los tratamientos estaba esperanzada, al terminarlos, o engañada o con la idea de que debo ser la única a la que no le funciona» (P.M.2, 52 años), «cuando los he llevado bien he obtenido buenos resultados, pero en cuanto los he dejado he tenido efecto-rebote» (G., 70 años). Una conciencia de culpa especialmente intensa en algunas etapas de sus vidas, donde la presión social en torno al cuerpo cobra más fuerza: «inicié tratamientos dos veces, en la adolescencia y tras mi primer parto» (P.M.1., 51 años), «lo vivía con muchos complejos, nunca estaba bien» (P.M.2, 52 años). Los conflictos asociados a una autoimagen construida sobre referentes idealizados del cuerpo suelen derivar en expectativas frustradas y estigmas, al ser subjetivados en imágenes negativas de sí mismas, como «estar fofa» o «tener michelines»: «Mis principales preocupaciones eran y son que soy un poco fofa» (A.P., 34 años), «me veo regular, sé que me sobra peso» (P.M.2, 52 años). Estas apreciaciones negativas recorren sus historias de éxitos y fracasos en los tratamientos y dietas, donde las emociones de estas vivencias tiñen sus historias de alegrías (frente a éxitos parciales o temporales): «los logros me hacen sentir sentimientos positivos» (P.M.1, 51 años), «los buenos resultados me han supuesto siempre sensaciones positivas, gratificantes, de seguridad en mí misma y de logro» (P.M.2, 52 años); o frustraciones y sentimientos de culpa: «creo que tengo pocos resultados y estoy un poco de bajón» (A.P., 34 años), «al principio me fue bien, pero luego mal. Y los resultados me han generado frustración» (P.M.5., 51 años).

La penetración de los mensajes publicitarios aparece en sus referencias a estándares normativos vinculados a productos y servicios

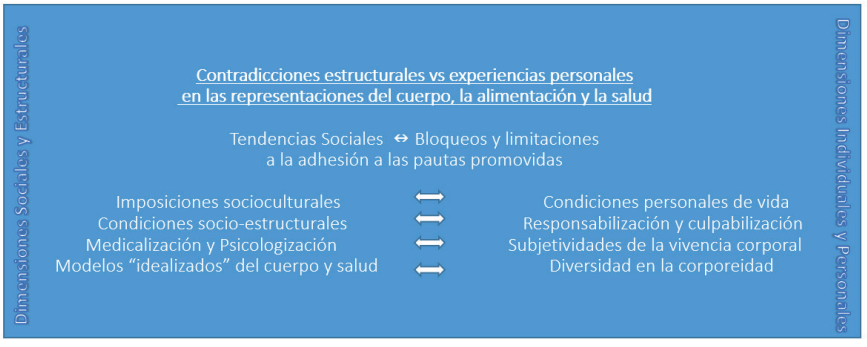
vinculados a éstos: «lo que me hizo confiar en las dietas era mi experiencia o las revistas» (P.M.1., 51 años), «veía en internet que la gente perdía mucha grasa» (A.P., 34 años). Y las categorías sociales e imágenes del cuerpo como signo de enfermedad (obesidad, envejecimiento…) difundidas en los mensajes expertos aparecen incorporadas en las narrativas y explicaciones de su realidad corporal «mis principales preocupaciones con relación a mi cuerpo son la salud y la condición física» (E., 56 años). Y el impacto de la educación e información nutricional también aflora como argumentos popularizados y reinterpretaciones folk de criterios expertos: «inicié el tratamiento por motivos de salud, por recomendación del médico» (P.M.3, 36 años), «combino la dieta con ejercicio físico, andar» (C., 64 años). Sin embargo, también aparecen en sus historias el papel de los factores estructurales y las limitaciones que éstos ofrecen al avance de las personas hacia sus objetivos, por obligaciones laborales, falta de tiempo, conciliación de responsabilidades: «el no hacer nada de deporte se nota mucho» (A.P., 34 años), «pasaba muchas horas sentada» (C., 64 años).

4.5. Reflexiones en torno a la confrontación de discursos

La confrontación de los discursos públicos y las concepciones populares que generan en torno al cuerpo y la salud, muestra múltiples visiones sobre «estar sano», «cuerpo saludable», «estar en forma» o «peso ideal». Ni siquiera existe consenso entre los expertos y los mensajes mediáticos (TV, internet, prensa…), donde se ofertan infinitas dietas, disciplinas de acondicionamiento físico, tratamientos cosméticos y antienvejecimiento, etc; reforzando la confusión en los caminos a una óptima condición saludable.

Los intentos expertos de objetivizar la clasificación del cuerpo, sus variaciones y trastornos, en instrumentos estandarizados como el índice de masa corporal, impactan en las interpretaciones popularizadas del problema del sobrepeso y contribuyen a resignificar éste como «enfermedad social», y sancionarlo moralmente con un comportamiento desviado e irresponsable (Navas, Palacios y Muñoz, 2014: 1723-1724). Estos dispositivos de control de una nueva «biopolítica informacional» (Costa y Rodríguez, 2017: 126) recurren a mensajes y

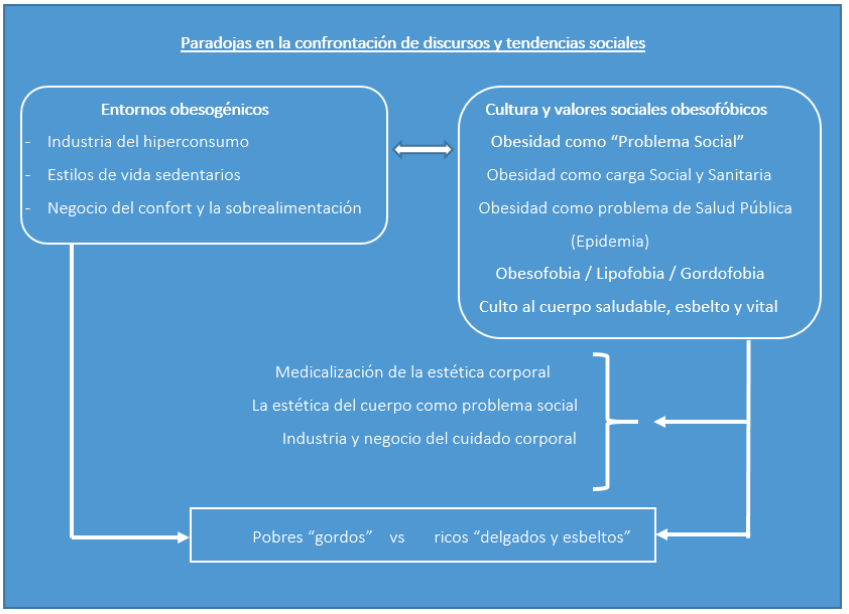
discursos normativos que llaman a la autodisciplina y responsabilidad. Cabanas e Illouz (2019: 63) describen como funcionan estos dispositivos de control, a través de la subjetivación y responsabilización de las personas respecto de su salud y bienestar, y donde las estructuras económico-políticas encuentran en la ciencia y la industria del bienestar dispositivos para el control de los sujetos como ciudadanos y consumidores sometidos a la normalización; pero también, a una fuente de frecuentes conflictos y trastornos afectivos. Por ello, conviene reflexionar sobre los nexos entre estos discursos con una ideología utilitarista y neoliberal (Gard & Wright, 2005), y con factores estructurales qué, aunque desatendidos por los enfoques centrados en la (i)rresponsabilidad individual, son determinantes en las condiciones de salud y bienestar (Gracia, 2011:231).



Contradicciones sociales en torno a la cultura del cuerpo saludable. Elaboración propia.

Las contradicciones entre las exigencias sociales de vida saludable y las subjetivizaciones de la autoexigencia del bienestar y salud, convertidas en imperativos morales, imponen patrones de conducta y expectativas personales; que, sin embargo, se topan con amplias limitaciones estructurales y constricciones sociales. Así, la utopía socio-médica (Palacios y Navas, 2016: 99) de la salud inalcanzable (Costa y Rodríguez, 2017: 117-118) y de bienestar idealizado (Cabanas y Illouz, 2019: 65-66), se topa con numerosos límites estructurales a estos ideales, en la cotidianidad de los cuerpos en sus marcos sociales. Así se observa al confrontar las imposiciones sociales con las posibilida-

des ofrecidas por las condiciones particulares, Gumbrecht (2010:73) y Koselleck (1993:25) describen esta paradójica divergencia entre la fuerte aceleración del cambio en los objetivos sociales frente a unos contextos cargados de bloqueos, barreras y limitaciones estructurales a la acción individual y consecución de sus objetivos y aspiraciones. Koselleck (1993: 333) describe este desajuste entre la aceleración del «espacio de experiencias» (presión a conseguir los objetivos sociales, y a hacerlo de modo inmediato) y los bloqueos al «horizonte de expectativas», en marcos sociales dominados por la productividad y la competencia, que dificultan el acceso a dichas aspiraciones individuales. Unas condiciones paradójicas que, en el caso del cuerpo, alientan deseos y expectativas que encuentran los bloqueos de condiciones sociales y factores estructurales, que impiden la mejora real en las condiciones de vida, salud y bienestar; definiendo un desajuste entre las aspiraciones de un cuerpo saludable (obesofobia) y las posibilidades reales de acceso a una alimentación y hábitos saludables (obesogenia). Y estas contradicciones se extienden a otros trastornos de la conducta alimentaria, asociados a conflictos entre las presiones sociales de una imagen corporal impuesta y la adaptación afectiva a las realidades personales y los dilemas de sus marcos sociales (Gracia, 2009: 6 y 2014: 79).

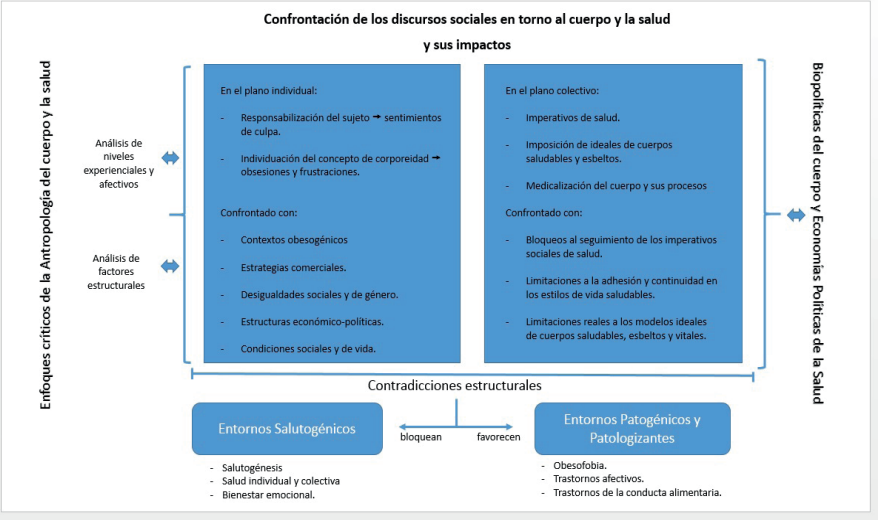


Paradojas en la confrontación de discursos y condiciones sociales. Elaboración propia.

Los modelos explicativos que incorporan factores múltiples replantean esa visión biomédica e individualizada del problema, con un foco limitado en los tratamientos dietético-deportivos, cosméticos, quirúrgicos o la educación nutricional (Palacios y Navas, 2016: 94-95). Los enfoques ampliados del comportamiento alimentario y de salud, al considerar los elementos estructurales y económico-políticos, como marcos y condiciones para la acción individual en relación con la alimentación, el autocuidado, las conductas de salud y de riesgo, permiten explicitar las contradicciones observadas entre los valores y practicas impuestas desde los discursos institucionales y comerciales (cuerpos saludables, esbeltos y vitales) frente a las condiciones efectivas de vida (horarios laborales, conciliación de obligaciones domesticas...), que unidas a la individuación de las responsabilidades respecto a sus condiciones de bienestar y salud, conducen a una frecuentemente conflictiva subjetivación y vivencia del cuerpo y la salud.

5. Conclusiones

Los enfoques parciales y centrados en la promoción de salud y educación nutricional, derivados de concepciones centradas en las dimensiones biomédicas y la individuación de las responsabilidades respecto al cuidado de la salud, desatienden y exoneran a las condiciones estructurales de su impacto sobre la salud, contribuyendo a difundir una visión individualista de los problemas relacionados con la alimentación y la salud, en torno a la ideología del «culto al cuerpo saludable y esbelto». Una perspectiva qué difundida a través del discurso médico y su popularización mediática, apoya estrategias comerciales de una industria del cuidado corporal, orientada con especial intensidad hacía la población femenina. Por ello, y sin negar la importancia de determinados cuadros clínicos de obesidad asociados a situaciones patológicas, es precisa una revisión de tales discursos en torno al sobrepeso, que desde una construcción simplista de normopeso/salud y sobrepeso/enfermedad, ignoran la complejidad bio-psico-social del cuerpo y su variabilidad. Así, convendría redefinir este discurso parcial, vinculado a intereses comerciales y políticos, que se sirve de la medicalización y patologización de la imagen dicotómica de «cuerpos saludables, vitales y jóvenes» vs «cuerpos deteriorados y enfermos»; y de la delegación de la responsabilidad del autocuidado de las personas y sus familias en el sujeto individual.



Confrontando discursos, experiencias y contextos de salud-enfermedad. Elaboración propia.

Como conclusión, cabe destacar las contradicciones estructurales observadas entre los valores y practicas impuestas desde los discursos e instituciones públicas (cuerpos saludables, esbeltos y vitales) frente a las condiciones efectivas de vida (horarios laborales, conciliación de obligaciones domésticas, altos precios de los alimentos frescos y saludables...), que unidas a la individuación y declinación en el sujeto de las responsabilidades respecto a sus condiciones de bienestar y salud, conducen a una conflictiva subjetivación y vivencia del cuerpo y la salud; mediada y condicionada por la legitimación experta (las evidencias científicas) del discurso biomédico y el impacto sobre las concepciones de la corporeidad saludable de las estrategias comerciales del negocio de la salud y el bienestar, apoyadas en éste (Rail *et al.*, 2010: 260-261). Así pues, deberemos considerar que tan relevantes son los contextos como las experiencias personales vividas en torno a éstos. Y por ello, el grado de «coherencia vivida» (Antonovsky, 1979: 37) entre los retos a la salud, los recursos para su afrontamiento y las emociones, constituye un factor fundamental de la salutogénesis de las personas. Por el contrario, las contradicciones e incongruencias vividas entre estos aspectos conducirán a marcos patogénicos y patologizantes, es decir, generadores de enfermedad y/o de la conciencia de esta.

Bibliografía

Antonovsky, Aaron (1979) *Health, Stress and Coping*. San Francisco: Jossey Bass.

Arrial, Yáskara *et al*. (2014) «Género, representaciones sociales e ideología. Un análisis de las revistas -Women´s health- y -Men´s health- en Brasil», *Revista Iberoamericana de Psicología*, 7(2): 93-102.

Bullen, Margaret y Pechamorrán, Begoña (2005) «Una perspectiva sociocultural de los trastornos alimentarios», *Zainak*, 27: 179-186.

Cabanas, Edgar y Illouz, Eva (2019) *Happycracia. Como la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas.* Barcelona: Paidós.

Carrasco, Silvia (1992) *Antropologia i alimentació. Una proposta per a l'estudi de la cultura alimentaria*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.

Contreras, Jesús (2005) «La obesidad: Una perspectiva sociocultural», *Zainak*, 27: 31-52.

Costa, Flavia y Rodríguez, Pablo (Comp.). (2017) *La Salud inalcanzable: Biopolítica molecular y medicalización de la vida cotidiana*. Buenos Aires: Eudeba.

De Domingo, Bartolomé y López, José (2014) «La estigmatización social de la obesidad». *Cuadernos de Bioética*, 25(2): 273-284.

De Sebastián, Luis María (2009) *Un planeta de gordos y hambrientos. La industria alimentaria al desnudo*. Barcelona: Ariel.

Díaz Rojo, José Antonio (2001-2002) «La belleza es salud: la medicalización lingüística de la publicidad de los cosméticos», *Contextos*, 37-40: 109-121.

Espeitx, Elena (2005) «La alimentación como instrumento: restricciones alimentarias severas, consumos desmesurados y -dietas adelgazantes-», *Zainak*, 27: 123-140.

Fabrega, Horacio (1972) «Concepts of disease: Logical features and social implications», *Perspectives in Biology and Medicine*, 22: 583-616.

Gard, Michael & Wright, Jan (2005) *The obesity epidemic. Science, morality and ideology*. London & New York: Routledge.

Gracia, Mabel (2007) «Comer bien, comer mal: la medicalización del comportamiento alimentario», *Salud Pública de México*, 49(3): 236-242.

Gracia, Mabel (2009) «La emergencia de las sociedades obesogénicas o de la obesidad como problema social», *Revista de Nutriçao,* 22(1): 5-18.

Gracia, Mabel (2011) «La medicalización de la obesidad: Concepciones y experiencia sobre la gordura en jóvenes con –exceso- de peso», *Zainak*, 34: 225-241.

Gracia, Mabel (2014) «Comer o no comer ¿es esa la cuestión? Una aproximación antropológica al estudio de los trastornos alimentarios», *Política y Sociedad*, 51 (1): 73-94.

Gracia, Mabel (2014b) «De la lipofobia al lipofobismo: Imágenes y experiencias en torno a la obesidad», *Salud (i) Ciencia*, 20: 382-388.

Gracia, Mabel y Comelles, Josep María (Eds.) (2007) *No comerás. Narrativas sobre comida, cuerpo y género en el nuevo milenio*. Barcelona: Icaria.

Gumbrecht, Hans Ulrich (2010) *Lento presente. Sintomatología del nuevo tiempo histórico*. Madrid: Escolar y Mayo.

Jacob, Helena (2014) «Redes sociais, mulheres e corpo. Un estudo da linguagem fitness na rede social Instagram», *Revista Communicare*, 14(1): 88-105.

Kleinman, Arthur (1980) *Patients and healers in the context of culture: an exploration of the borderland between Anthropology, Medicine and Psychiatry*. Los Angeles: University of California Press.

Koselleck, Reinhart (1993) *Futuro pasado*. Barcelona: Paidós.

Lupton, Deborah (1995) *The Imperative of Health. Public Health and the Regulated Body*. Los Angeles: Sage.

Mai, Agustina (2009) *El imperativo de la salud en la prensa digital. Casos de bulimia, anorexia y obesidad*. Buenos Aires: Tesina de Licenciatura en Ciencias de la Comunicación de la UBA.

Menéndez, Eduardo L. (2018) *Poder, estratificación social y salud. Análisis de las condiciones sociales y económicas de la enfermedad en Yucatán*. Tarragona: Publicaciones de la URV.

Moix, Laura Mercedes (2013) «La salud concebida como culto al cuerpo joven y esbelto». En Fornons, David y Aguilar, Alicia (Eds.). *Cuerpo, Salud y Comida. Aspectos socioculturales de la nutrición*. Barcelona: Editorial UOC.

Navas, Julia, Palacios, José y Muñoz, Práxedes (2014) «La otra cara de la obesidad: reflexiones para una aproximación sociocultural», *Ciencia & Saúde Colectiva*, 19 (6): 1721-1729.

Palacios, José y Navas, Julia (2016) «Experiencias, sentido e identidad personal: Narrativas de mujeres con sobrepeso en tratamiento en el sur de España», *Rev. San Gregorio*, 13: 90-101.

Rail, Genevieve; Holmes, Dave & Murray, Stuart J. (2010) «The Politics of evidence on –domestic terrorists-: obesity discourses and their effects», *Social Theory & Health*, 8 (3): 259-279.

Rodríguez, Susana (2008) «El proceso de medicalización y sus consecuencias. Entre la moral, el poder y el negocio», *Intersticios*, 2(2): 71-85.

Silva, Silvia (2017). «Entre a cultura da magreza e as sociedades da abundancia. O corpo obeso», *Actas V Congresso Portugues de Sociologia*: 49-59.

Ventura, Lourdes (2000) *La tiranía de la belleza. Las mujeres ante los modelos estéticos*. Barcelona: Plaza & Janes.

SIMPOSIO NÚMERO 24

¿IGNORARSE O SEDUCIRSE? ANTROPOLOGÍAS Y MUSEOS EN EL ESTADO ESPAÑOL

Joan Seguí.

Fernando Sáez.

1. Breve historia de un desencuentro

Se podría decir que el año 1905 marca el comienzo del distanciamiento entre, por un lado, los museos de antropología y folclore y, por otro, la antropología académica. Aquel año Franz Boas abandonó el *American Museum of Natural History*. No obstante, el distanciamiento llegará a hacerse efectivo en las décadas 20 y 30 del pasado siglo.

Hasta aquellas décadas la relación entre ambos ámbitos de la antropología y, también, del folclore había sido muy fructífera. El propio Boas realizó sus investigaciones y llevó a cabo sus trabajos de campo durante los diez años que trabajó en el museo. Obviamente, el *American Museum of Natural History* se benefició de dichos trabajos y de los objetos recogidos durante las investigaciones (Sturtevant, 1969: 623-624). Algo parecido se puede afirmar acerca de la relación de Edward Tylor y el Museo Pitt Rivers en Inglaterra o de la de Fritz Graebner con el *Rautenstrauch-Joest Museum* en Alemania. Según Alfred Kroeber, a finales del siglo XIX y principios del XX los museos fueron centros de enseñanza antropológica y los conservadores formaban parte del personal docente universitario (Frese, 1960: 52). Así fue en los Estados Unidos y también en Europa (Rogan, 2014: 615). Efectivamente, para muchos de los antropólogos evolucionistas, difusionistas, de la escuela de los círculos culturales e, incluso, del particularismo histórico, la comparación de objetos de diferentes culturas era una es-

trategia metodológica acertada para dar cuenta de sus teorías, siendo, por tanto, los museos con sus colecciones un laboratorio de investigación fundamental.

Sin embargo, esa estrecha relación se quebró, como decíamos, en los años 20 y 30 del pasado siglo. Boas abandonó el museo porque consideraba que la cultura material y su exposición planeaban ciertas limitaciones a la hora de explicar los conceptos antropológicos. El propio Tylor, a diferencia de otros evolucionistas, planteó su teoría acerca del progreso en el plano social y no tanto en el material por lo que prescindió de los museos. Además, la gradual marginación de las teorías evolucionistas y difusionistas y la emergencia de nuevos planteamientos, en los que prácticamente la cultura material no tenía presencia, dieron lugar a que los antropólogos académicos dejaran de considerar el museo como un laboratorio. Bronisław Malinowski, impulsor del funcionalismo, rechazó «los entusiasmos puramente tecnológicos del etnólogo de museo» (citado en Carretero, Andrés 1996: 33). Otro tanto sucedió con los antropólogos estructural-funcionalistas o estructuralistas. Para estos, los museos y sus colecciones poco podían aportar a sus planteamientos teóricos (Rogan, 2014: 615; Shelton, 2006: 71). De este modo, en los años 60 los museos de antropología se situaban al margen de las corrientes principales de la enseñanza y la investigación en antropología (Collier, 1962: 322). Una década más tarde, los jóvenes recién graduados en antropología, fuera cual fuese su orientación teórica, se mostraban interesados por cuestiones sociales y culturales valiéndose del trabajo de campo y la observación participante. La recogida de objetos y su estudio no encajaban en sus planteamientos teóricos y metodológicos (Rogan, 2014: 617). Tal y como escribieron Donald Collier y Harry Tschopok: «Con la gran proliferación de universidades y *colleges* acaecida durante los últimos 30 años, muchos estudiantes que han sido y que están siendo formados –en particular en etnología y antropología social–, no han puesto nunca un pie en un museo de antropología, ni ven razón para ello» (1954: 773-774)[105]. A su vez, desde los museos poco se había hecho para incorporar las nuevas perspectivas antropológicas en su quehacer diario. Estos seguían realizando sus actividades sin grandes cambios, tal y como las venían haciendo en décadas pasadas (Collier, 1962: 322).

105 Traducción del original

Aquel distanciamiento entre los museos de antropología y la antropología académica no fue solo por cuestiones teóricas o metodológicas. Las hubo también ideológicas. Algunos planteamientos evolucionistas y folcloristas de finales del siglo XIX y principios del XX estuvieron ligados a ideologías colonialistas y nacionalistas. Aquella relación y, consecuentemente, aquellos planteamientos fueron criticados y rechazados por muchos antropólogos del campo académico. Sin embargo, se siguieron reproduciendo en los museos (Roigé, Boya y Alcalde, 2010; Arrieta Urtizberea, Seguí y Roigé, 2020).

No obstante, la ruptura entre los campos académicos y museísticos de la antropología no se dio completamente. Efectivamente, ahí está la figura de Georges-Henry Rivière, quien mantuvo una relación estrecha con antropólogos de la academia como Claude Lévi-Strauss, quien llegó a homenajearle en 1975 (Leroux-Dhuys, 1993: 45). Sus planteamientos conceptuales, en lo que se llamará la «Nueva Museología» y su concreción en los ecomuseos, tuvieron un eco importante en el mundo académico. Rivière llegó a impartir un curso de museología general en la Universidad de París IV, desde 1970 hasta 1982, cuyas lecciones se recogieron en el bien conocido libro *Muséologie*.

En España la situación de los museos de antropología era muy particular como consecuencia de la situación política. La Dictadura convirtió el mundo de los museos e, igualmente, el de la academia en un páramo. Muerto el Dictador, esta era la situación a principios de los 80, tal y como la describe Pilar Romero de Tejada, directora del Museo Nacional de Etnología: «El análisis de las respuestas [se refiere a una encuesta realizada a los museos de etnografía] viene a confirmar una vez más la escasa importancia, por no decir nula, que ha tenido y tiene la Etnología en los museos españoles, no sólo a nivel estatal, sino también a nivel provincial o local» (1983: 457-458). Como acabamos de decir, y a diferencia de lo que había ocurrido en otros países, tampoco la antropología académica tenía mayor relevancia. La Dictadura había marchitado el vigor museístico y académico que venían floreciendo con anterioridad a 1936. No obstante, a finales de los años sesenta, Claudio Esteva Fabregat abordó la problemática de la relación entre la Antropología y los museos en su artículo titulado «La función del conservador de etnografía en los museos». En dicho trabajo (1969)

Esteva Fabregat subraya que el conservador de museo en el Estado español se consideraba más un técnico que un científico y vinculado preferentemente a las bellas artes.

2. Caminos hacia el reencuentro

Aquellos dos caminos paralelos, el de los museos y el de la academia, comenzaron a acercarse a finales del pasado siglo. Efectivamente, nuevas dinámicas académicas y profesionales han propiciado el *reencuentro* entre los museos y las universidades. Si bien, hay que subrayarlo, este reencuentro se viene desarrollado de manera desigual según sea el país o territorio que abordemos. El Estado español se encuentra entre aquellos en los que está todavía lejos de alcanzarse.

Anthony Alan Shelton plantea que los museos son «microcosmos de la sociedad» (2006: 79). Aunque esa caracterización puede ser algo exagerada, el estudio de estos centros culturales -cuáles son sus objetivos y fundamentos, cómo están organizados, qué conservan o qué exponen- permite describir y analizar cuestiones culturales, sociales, políticas y económicas del conjunto de la sociedad en los que están sumidos. En esta línea, el sociólogo australiano Anthony Bennett los ha definido como «*governamental assemblages*» en el sentido que los museos se han de entender desde sus relaciones con agentes sociales diversos (Bennett, 2009, 2015). De ahí que desde la antropología académica se venga mostrando interés en acercarse a los museos. Veamos algunos ejemplos. En primer lugar, la caracterización de los museos como «zonas de contactos» por parte de James Clifford (1999: 238) ha dado pie a un sinfín de investigaciones acerca de las interacciones sociales que se dan en dichos espacios culturales. Estas interacciones son un reflejo de las que se dan en la sociedad. En segundo lugar, las exposiciones. Éstas están siendo objeto investigación por parte de la antropología académica, en cuanto que constituyen espacios legitimadores de determinados discursos: qué representan, quiénes los promueven, cómo los diseñan, o cómo son recibidos por el público y los visitantes (Durrans, 2012: 198; Macdonald 1998 en Bouquet, 2012: 3). Recorriendo un camino opuesto al de Boas, muchos/as antropólogos/as de la academia muestran también interés en llevar a cabo expo-

siciones para dar a conocer sus trabajos a un público más amplio que el académico. Esto les permite, además, confrontar sus propias propuestas discursivas con el gran público (Basu y Macdonald, 2007: 8¸ Kirshenblatt-Gimblett, 1991: 434). En tercer lugar, hay un creciente interés académico por la cultura material, los objetos y las colecciones, influenciado por los trabajos de Arjun Appadurai acerca de La vida social de las cosas (1991). En este ámbito, están también las investigaciones relacionadas con la restitución o devolución de objetos y restos humanos que se conservan en los museos (Durrans, 2012: 20). Y, por último, el gran número de trabajos antropológicos relacionados con el «patrimonio cultural inmaterial». Estos trabajos suponen una aproximación más completa y compleja de los bienes culturales expuestos y conservados en los museos (Alivizatou, 2006: 51).

Si en el párrafo anterior hemos presentado algunos ejemplos que permiten mostrar el acercamiento de la antropología académica a los museos, a continuación mostraremos otros en los que se da el proceso complementario. En las últimas décadas los museos de antropología y folclore se han venido reinventado (Harris y O'Hanlon, 2013: 9): desempolvarse de los viejos planteamientos y objetivos antropológicos y folcloristas, dejar de mirar al pasado y abrirse a la sociedad contemporánea en la que se ubican. De este modo, muchos de los antiguos museos se vienen interesando en temas actualmente relevantes: la diversidad cultural, la hibridación, las desigualdades de todo tipo, lo global y lo local… Temas que interesan también a los/as antropólogos/as de las universidades, proporcionándoles éstos los instrumentos teóricos y metodológicos para abordarlos en sus centros museísticos. Un ejemplo de esta reinvención son los llamados «museos de sociedad y civilización» (Roigé, Boya y Alcalde, 2010; Drouguet, 2015; Mazé, Poulard y Ventura, 2013). Otro aspecto que está reforzando la vinculación entre los/as técnicos de los museos y los/as antropólogos/as de la academia, es la demanda de los primeros a los segundos para que estos realicen trabajos de campo en dichos centros culturales. Trabajos de investigación acerca, entre otros temas, de los visitantes a las exposiciones, de los usuarios de los centros o del reconocimiento o la repercusión del museo en su contexto social, cultural, económico o político. Otro tanto sucede con las nuevas miradas que los conservadores tienen respecto a las colecciones y los objetos, que buscan ir más allá

de las características formales de los bienes culturales (Battesti, 2012). En estas nuevas miradas, las aportaciones de la antropología académica son también relevantes.

En definitiva, el reencuentro entre la antropología museística y la académica es cada vez más evidente. Sin embargo, es igualmente cierto que este reencuentro se está dado de manera desigual, como decíamos al comienzo de este apartado. En el caso español, aunque se hayan dado pasos, todavía se está lejos de alcanzar esa confluencia. Este es, pues, el objetivo de este simposio, ayudar a impulsar y consolidar dicho *reencuentro*.

Bibliografía

Alivizatou, Marilena (2006) «Museums and Intangible Heritage: The Dynamics of an 'Unconventional' Relationship», *Papers from the Institute of Archaeology*, 17: 47-57

Appadurai, Arjun (ed.) (1991) *La vida social de las cosas*. México, D.F.: Grijalbo.

Arrieta Urtizberea, Iñaki, Seguí, Joan y Roigé, Xavier (2020) «Folklore, museums and identity politics in Spain: 1931 to present», *International Journal of Heritage Studies*, 26(4): 387-400.

Battesti, Jacques (2012) «Le musée de société et ses collections à l'épreuve du temps». In *Collecter le contemporain dans les musées de société: que reste-t-il du présent?* 14-27. Bordeaux: Éditions Le Festin.

Basu, Paul y Macdonald, Sharon (2007) «Introduction: Experiments in Exhibition, Ethnography, Art, and Science». *In Exhibition Experiments*, 1-24. Oxford: Blackwell Publishing.

Bennett, Tony (2009) «Museum, field, colony». *Journal of Cultural Economy* 2(1-2): 99-116.

Bennett, Tony (2015) «Thinking (with) Museums: From Exhibitionary Complex to Governmental Assemblage». In *The International Handbooks of Museum Studies*, 1: 3-20. Oxford: Wiley Blackwell.

Bouquet, Mary (2012) *Museums: A Visual Anthropology*. London y New York: Berg.

Carretero Pérez, Andrés (1996) «Antropólogos y museos etnográficos», *Complutum Extra*, 6(II): 329-336.

Clifford, James (1999) *Itinerarios culturales*. Barcelona: Gedisa.

Collier, Donald (1962) «Museums and ethnological research», *Curator: The Museum Journal*, 5(4): 322-328.

Collier, Donald y Tschopok, Harry (1954) «The role of museums in american anthropology», *American Anthropologist*, 56(5): 768-779.

Drouguet, Noémie (2015) *Le musée de société. De l'exposition de folklore aux enjeux contemporains.* París: Armand Colin.

Durrans, Brian (2012) «Anthropology and Museums». In *The SAGE Handbook of Social Anthropology,* 197-211. London: SAGE.

Esteva Fabregat, Claudio (1969) «El etnólogo como conservador de museo», *Pyrenae*, 5: 159-184,

Frese, Hermann Heinrich (1960) *Anthropology and the Public: The Role of Museums*. Leyden (Holland): Rijksmuseum voor Volkenkunde.

Harris, Clare y O'Hanlon, Michael (2013) «The future of the ethnographic museum», *Anthropology Today*, 29(1): 8-12.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara (1991) «Objects of ethnography». In *Exhibiting Cultures: Poetics and Politics of Museum Display*, 386-443. Washington, DC: Smithsonian Institution Press.

Leroux-Dhuys, Jean-François (1993) «Georges Henri Rivière, un hombre en su siglo». In *Museología*, 13-64. Madrid: Akal.

Mazé, Camille, Poulard, Frédéric y Ventura, Christelle (2013) «Les Musées d'ethnologie : culture, politique et changement institutionnel». In *Les Musées d'ethnologie : culture, politique et changement institutionnel*, 19-34. París: Éditions CTHS.

Rivière, Georges-Henry (1993) *Museología*. Madrid: Akal.

Rogan, Bjarne (2014) «The Institutionalization of Folklore». In *A Companion to Folklore,* 598-630. Oxford: Wiley Blackwell.

Roigé, Xavier, Boya, Jusèp y Alcalde, Gabriel (2010) «Els nous museus de societat: redefinint models, redefinint identitats». In *Museus d'avui: els nous museus de societat*, 155-195. Girona: Institut Català de Recerca en Patrimoni Cultural.

Romero de Tejada, Pilar (1983) «La situación de la etnología en los museos españoles», *Anabad*, XXXIII(3): 455-463.

Shelton, Anthony Alan (2006) *Museums and Anthropologies: Practices and Narratives. In A Companion to Museum Studies*, 64-80. Oxford: Blackwell.

Sturtevant, William Curtis (1969) «Does Anthropology Need Museums?», *Proceedings of The Biological Society of Washington,* 82: 619-649.

LA EXPOSICIÓN MUTANTE: UNA PROPUESTA PARA EL SIGLO XXI

J. Oriol Pasqual Sanpons. Museu Etnològic de Barcelona.

«Las caras de Barcelona» es la exposición de referencia de la sede de Montjuïc del Museo Etnológico y de Culturas del Mundo. Se trata de una exposición conceptual, que cuenta con pocos objetos, pero con muchos aparatos interactivos, Pretende constituir una especie de observatorio de la vida cotidiana, que tiene la pretensión de registrar los cambios que se producen en la ciudad en el tránsito hacia una sociedad postindustrial y globalizada. Sin duda, la exploración de la realidad es su principal objetivo, y su condición mutante es el principio metodológico empleado para conseguirlo.

«Las caras de Barcelona» se ha concebido como un espacio dentro del cual se promueven diversas investigaciones en colaboración con centros universitarios e instituciones profesionales, con la implicación de las personas, grupos y colectivos que son objeto de estudio. Los resultados de los procesos de análisis y comparación llevados a cabo de manera colaborativa se incorporan después a la exposición en diferentes fases, de acuerdo con los recursos a nuestro alcance y la disponibilidad presupuestaria, que provocan los cambios en la museografía, que hemos acordado denominar «mutaciones».

Ahora bien, debe tenerse en cuenta que la exposición mutante es la actual versión de la exposición «Las caras de Barcelona» del Museo Etnológico y de Culturas del Mundo. «Las caras de Barcelona» se inauguró a finales de 2017 como una exposición convencional, diseñada por el antropólogo Adrià Pujol con la intención de reflexionar

sobre Barcelona a partir de cinco ámbitos: la configuración y el uso del espacio público, la diversidad cultural, la identidad de los barceloneses y las barcelonesas, la construcción social del paisaje urbano y la relación entre residentes y gente de paso (turistas, congresistas, desplazamientos del área metropolitana…). Sobre este planteamiento basado en «centros de interés» se inició en 2018 una serie de acciones encaminadas a transformar la exposición en una especie de observatorio de los cambios y los conflictos que sacuden nuestro entorno social a causa de la revolución tecnológica y como consecuencia de la globalización. Actualmente, «Las caras de Barcelona» constituye un proyecto experimental con respecto a los objetos y los contenidos de interés antropológico, el papel de la colección y la tipología de las actividades que consideramos debe tener un museo etnológico del siglo XXI.

La nueva etapa de «Las caras de Barcelona», inaugurada en enero de 2018, implica su transformación en una exposición *streaming*, ya que proyecta una mirada sobre la ciudad con la intención de interrogar su presente y repensar su futuro en función de los «centros de interés» prefijados. Los resultados obtenidos de las investigaciones etnológicas, encargadas a equipos de investigación y realizadas de manera colaborativa con los sujetos sobre los que se centran el análisis, son añadidos a la exposición, de manera que modifican los diferentes ámbitos, pero sin alterar el hilo argumental del discurso original. Nos referimos a un nuevo concepto de exposición, porque quiere explicar los cambios que conlleva la sociedad digital, al tiempo que registra las formas de vida arrinconadas por la revolución tecnológica con la complicidad de las personas y los colectivos afectados, y aspira asimismo a obtener el retorno de los resultados a la comunidad.

«Las caras de Barcelona», sin una fecha de finalización establecida, se ha convertido en un campo de pruebas para investigaciones de índole participativa, la exhibición de sus resultados a partir de «experiencias sensoriales inmersivas» y su divulgación mediante un programa de actividades específicas, como han sido el ciclo de documentales al aire libre denominado *Doc's noctámbuls*; la *TED (x) jardinslaribal*; los encuentros de personas mayores con niños, enmarcados en las relaciones existentes con los vestigios de la era industrial, que constituyen el programa *Universo de historias*; la intervención artística sobre *Mi-*

crobarcelonas, en el marco del programa *creació&Museus*, consistente en residencias de artistas impulsada por el ICUB y representado en el Festival GREC de Barcelona.

En función del principio dinámico descrito, a finales de 2018 se introdujeron las primeras «mutaciones» con los materiales generados por los proyectos de investigación llevados a cabo en el periodo 2017-2018: *Barcelona, escenario de bodas* (Fundación Bosh y Gimpera); *Selfie, del autorretrato al microrrelato* (Asociación de Gestores del patrimonio Cultural de Cataluña, AgePaCC); *Microbarcelones, formas de habitar la ciudad* (estudio AQUIDOS arquitectos); y *Universo de historias*, memoria oral sobre los vestigios cotidianos de la era industrial en trance de desaparecer (Asociación Textura de Cultura)[106].

En febrero de 2020 se inauguraron los nuevos contenidos implementados en diferentes ámbitos de la exposición a partir de los resultados de las investigaciones realizadas durante el período 2018-2019: *Pervivencias olfativas: Olores que identifican Barcelona* (colectivo Omuses); *Las voces de Barcelona* (Laboratorio de investigación musical y mapa sonoro); *Espacio fotográfico: la ciudad icónica*, consistente en los trabajos de varios fotógrafos sobre los procesos de degradación de los materiales abandonados en el espacio público; y, por último, los audiovisuales con entrevistas a los participantes de los encuentros BCN/bloggers (2017), BCN/guías (2018) y Bcn/mediterránea (2019).

Exposición icónica de la nueva museología social

El de «museo social» es un concepto contemporáneo que atañe al conjunto de museos que han colocado la sociedad en el centro de sus discursos y de sus acciones. Bajo esa premisa, acuñada por el movimiento de la Nueva Museología, se engloban museos de historia, etnología, arqueología, de patrimonio industrial, ecomuseos, casas-museo, museos comarcales, locales o temáticos. Esa diversidad nos advierte de

106 Para más información sobre los proyectos que forman parte de las transformaciones de «Las caras de Barcelona», consúltese la web del Museo Etnológico y de Culturas del Mundo (sede Parc de Montjuïc): https://www.barcelona.cat/museu-etnologic-culturesmon/montjuic/ca/exposicions-temporals.

la inexistencia de una definición precisa, es decir, de unos preceptos que un museo deba obligatoriamente cumplir para ser considerado un museo social[107]. A lo sumo, podemos referirnos a unas características básicas que comparten todos ellos, como es la voluntad de interaccionar con la comunidad, propiciando su participación, para abordar las problemáticas de la sociedad contemporánea. En ese sentido, debemos insistir que la finalidad del Museo Etnológico y de Culturas del Mundo es la gestión integral del patrimonio etnológico de Barcelona, entendida como el registro, estudio y conservación del conjunto de objetos y prácticas que emanan de las formas de vida de sus ciudadanos y que abarcan el abanico de expresiones de sus relaciones sociales desde la perspectiva del presente, de la «memoria viva» y de los retos de futuro. Sin duda, la exposición «Las caras de Barcelona» constituye un rasgo diferencial respecto del quehacer de otras instituciones cultuales y justifica en gran medida la vocación social del Museo Etnológico y de Culturas del Mundo.

En otro orden de consideraciones, debemos tener en cuenta que el estatus de las colecciones en un «museo de sociedad» es diferente al del resto de museos. Los objetos tienen valor patrimonial en tanto que son significativos para entender las prácticas sociales, y no por su valor estético o su rareza exótica. La creciente atención que recibe el patrimonio inmaterial, con la consiguiente recopilación de testimonios orales, relatos de vida, imágenes, registros sonoros, etc. —en lugar de la exclusiva recopilación de objetos—, decantará el futuro de las colecciones hacia el papel de portavoces de las dinámicas sociales, lo que permitirá construir discursos más precisos y esclarecedores sobre los cambios que afectan a nuestra manera de vivir, al tiempo que coadyuvarán a conservar la memoria de lo que hemos dejado atrás, en el contexto de la revolución tecnológica que marca el devenir del siglo XXI.

El concepto de «museo social» implica poner a las personas en el centro de la indagación y exige tomar el compromiso de hacerlas partícipes, tal como corresponde a una sociedad plural y tolerante, capaz de reflexionar sobre sí misma. En el «museo social», el estudio

107 Véase Xavier Roigé, Esther Fernández de Paz e Iñaki Arrieta Urtizberea (coords.), *El futuro de los museos etnológicos: consideraciones introductorias para un debate*, San Sebastián, Ankulegi, 2008.

y divulgación de la realidad social se aborda desde la perspectiva experimental, lo que implica una metodología de trabajo basada en el aprovechamiento de sinergias entre las entidades sociales y los círculos académicos, la participación activa los sujetos estudiados en la obtención de datos empíricos y la evaluación continua de los resultados obtenidos.

El Museo Etnológico y de Culturas del Mundo se propone trabajar preferentemente en tres ámbitos temáticos o, si se prefiere, en centros de interés, teniendo en cuenta la diversidad de comunidades presentes en la ciudad de Barcelona y de acuerdo con los principios que nos definen como «museo social». Los ejes de trabajo, que implican investigación y divulgación —es decir, la generación cooperativa de conocimiento y el retorno a la colectividad de los resultados—, girarían en torno a ámbitos temáticos o, si se prefiere, a centros de interés, como son los nuevos fenómenos sociales derivados de la sociedad hiperconetada y digital, el tránsito a la sociedad postindustrial y la conservación del patrimonio de la era industrial que hemos vivido y que retenemos aún en nuestra memoria.

A diferencia de otras disciplinas de las ciencias sociales el marco teórico de la etnología parte de las experiencias personales, los hábitos cotidianos y la memoria viva para construir modelos interpretativos de una realidad compleja y en proceso de cambio hacia la sociedad postindustrial.

Marco teórico de la exposición mutante

Fin del exotismo

El fin del exotismo, el célebre libro de Alban Bensa, invita a tener una postura crítica con los planteamientos y los enfoques disciplinarios que tradicionalmente han existido en dos ciencias sociales como son la antropología y la historia[108]. Para empezar, Alban Bensa rechaza los abusos que la antropología social ha cometido al emplear el concepto

108 Alban Bensa, *El fin del exotismo. Ensayos de antropología crítica*, Zamora (Michoacán), El Colegio de Michoacán: Secretaría de Cultura, 2016 (ed. original francesa, 2006).

de «cultura referida» a grupos humanos reducidos y con una organización simple, como eran los pueblos primitivos no occidentales o nuestros ancestros del mundo rural, limitando los enfoques analíticos a horizontes sincrónicos, es decir, identificando estructuras supuestamente inalterables al paso del tiempo y, por lo tanto, desterrando la óptica del conflicto y del cambio de sus planteamientos. Parece que el gusto de algunos antropólogos por las «permanencias» y por concebir todas las formas sociales como sistemas simbólicos cerrados en sí mismos propició que la antropología se alejara —poco a poco— de su naturaleza histórica.

La interrelación entre antropología e historia, como disciplinas de las ciencias sociales, constituye un debate que viene de lejos[109]. La tendencia de las primeras escuelas antropológicas fue estudiar las sociedades como si estuvieran aisladas, como si fueran sistemas autosuficientes. El principio rector de este tipo de enfoque deriva del funcionalismo de Radcliffe-Brown, que parte de las relaciones entendidas en su conjunto o, dicho de otra manera, como un todo integrado que se reproduce invariablemente como tal. El planteamiento era una reacción contra el historicismo positivista del siglo XIX, que se limitaba a entender el pasado como «una sucesión de acontecimientos conjeturales que carecen de interés para el antropólogo». Frente al método historicista, los funcionalistas reivindicaron el estudio de los hechos en sí mismos. Más tarde el estructuralismo, pese a su visión crítica del funcionalismo, también prefirió abordar la lógica de las relaciones sociales, en lugar de su génesis y evolución. Para Levi-Strauss, la estructura es un orden ideal, una construcción simbólica que reduce la complejidad a unas relaciones simplificadas, facilitando así su comprensión y manipulación, dando paso a la acción social. Las estructuras que el antropólogo describe, en este caso, son modelos que sólo existen en nuestra mente, ya que se trata de la realidad recreada, que va más allá de la que percibimos y cuyo funcionamiento constituye la lógica profunda del sistema, el orden subyacente a partir del cual debe explicarse el orden aparente.

109 Beatriz Moncó, «Fuentes históricas e interpretación antropológica», en Arsenio Dacosta (ed.), *Antropología e Historia. Intersecciones teóricas*, Madrid, Polifemo, 2019, pp. 53-66.

Para las dos escuelas antropológicas, estructuralismo y funcionalismo, el hermanamiento disciplinar con la historia no es posible. Aceptan el principio metodológico de que las relaciones sociales son constitutivas de un sistema que debe ser analizado en su lógica interna antes que en su dinámica de cambio. Sobre este punto, que afecta tanto a las condiciones epistemológicas de las ciencias sociales como a la naturaleza de las investigaciones que realizamos sobre la realidad social, y que exhibimos en la exposición «Las caras de Barcelona», hay que afirmar, contra las tesis del funcionalismo, que lo visible es una realidad que disimula otra más profunda, cuyo descubrimiento es la finalidad del conocimiento científico. Y, contra el estructuralismo, debemos señalar el carácter absurdo, falsamente «evidente», de las representaciones que los individuos se formulan de la realidad social a través del pensamiento simbólico, que constituyen un ámbito —más o menos coherente— de creencias ilusorias que sirven para desenvolver las prácticas sociales, pero que esconden la verdadera naturaleza de unas relaciones desiguales, de dominio de unos sobre otros y, por lo tanto, de conflicto. Las relaciones objetivas, en cambio, constituyen la lógica profunda del funcionamiento de la sociedad y de su historia, determinada por las condiciones de producción y reproducción de su base material y de su representación simbólica.

La exposición «Las caras de Barcelona», en su actual versión de exposición mutante, invita a la reconciliación de las dos disciplinas o, dicho con otras palabras, a la posibilidad de entender la realidad social en el tiempo, como un organismo que se construye, manipula e interrumpe de manera conflictiva debido a las tensiones entre las herencias del pasado y las necesidades de presente. Desde esta perspectiva, coincidente con el planteamiento de Alban Bensa, los contextos sociales serían el marco de los estudios antropológicos con sensibilidad histórica. Los contextos o ámbitos temáticos que nosotros llamamos «centros de interés» deben entenderse como procesos dinámicos, ya que se transforman con el paso el tiempo y debido a tensiones inherentes al sistema social, que derivan en situaciones disruptivas, alimentadas por el conflicto.

Objeto de estudio a escala local

Otro punto relevante de la exposición mutante es la escala con la que se realizan las investigaciones etnológicas vinculadas a los «centros de interés», en relación con la forma de interpretarlos. En el caso de nuestra exposición, la teoría y la metodología se limitan al ámbito de la ciudad de Barcelona, lo que permite la comprensión de la dimensión temporal de las cuestiones analizadas. Por el contrario, la antropología clásica suele situar los sujetos de estudio en un tiempo y en un espacio distintos al del antropólogo que elabora el discurso interpretativo. Y esa actitud persiste, incluso, cuando se realizan trabajos de campo en sociedades próximas y del presente, que no tienen nada que ver con los pueblos exóticos que llamaban la atención de los primeros antropólogos.

En ese mismo sentido, abordar el presente —el aquí y el ahora— implica centrarse en acotamientos sociales aparentemente insignificantes, pero que interesan a la reflexión antropológica e histórica. Un acontecimiento no debería ser relevante por su exotismo, es decir, atractivo sólo por su rareza simbólica o lejanía conceptual, lo que animó en otro tiempo a la recolección de objetos raros o extravagantes de diversas culturas del mundo. En nuestro caso, los acontecimientos están imbricados en la vida cotidiana de los barceloneses y barcelonesas y su relevancia viene dada por su capacidad de marcar un antes y un después de su aparición. Por ejemplo, la nueva narrativa del «yo» basada en el selfie o la valoración de los espacios públicos de las distintas diásporas de inmigrantes son referencias vitales, fenómenos que inauguran nuevas formas de expresión, nuevos contenidos discursivos, nuevos relatos o interpretaciones de la ciudad.

Las investigaciones asociadas a la exposición mutante «Las caras de Barcelona» se ciñen a aquellos grupos que son distintos, pero la extrañeza que generan ya no se mide por la distancia en kilómetros o en años, como pasaba con los pueblos primigenios no europeos o con los propios ancestros. Las otras costumbres, las de grupos del presente y próximos, comienzan a interesar a la antropología en crisis a causa de la desaparición de las cultures «exóticas». Nos referimos a las comunidades en decadencia de la era industrial y a las surgidas de los nuevos fenómenos comunitarios de la era posindustrial. La historia oral y, por lo tanto, su recopilación y uso en la investigación, permite oír la voz

de aquellos grupos excluidos y silenciados de nuestra sociedad, los que son expulsados de la historia, carentes de cualquier protagonismo, pero también de los grupos emergentes, que todavía no han encontrado su lugar, surgidos en el calor de la sociedad hiperconectada y digital.

La antropología de lo contemporáneo se concibe como una actividad colaborativa con los sujetos que son motivo de investigación y, también, con los colegas de otras disciplinas de las ciencias sociales. Esta antropología interdisciplinar y participativa se basa en lo que mejor sabemos hacer, que es estar cerca de las prácticas, ser acompañantes de las mismas e interpretarlas con la ayuda de sus protagonistas.

Metodología de la investigación participativa

El Museo Etnológico y de Culturas del Mundo, que se ha colgado la etiqueta de museo social, aspira a reflexionar con la gente en todo lo que acontece y les influye, como sabedores de que son sus prácticas lo que pretendemos analizar. Por este motivo, los contenidos antropológicos expuestos en «Las caras de Barcelona» implican un nuevo modelo de investigación que forzosamente debe ser participativo en su elaboración y propicio a retornar los resultados obtenidos a los interesados[110]. En esos principios se basa la generación de conocimiento colectivo y su socialización a partir de su integración en la exposición. La antropología es una disciplina científica que dispone de un método específico a la hora de tratar su objeto de estudio. Por lo tanto, sigue unos procedimientos rigurosos y sistemáticos en aquellos ámbitos que son competencia de la disciplina antropológica: las creencias y los valores, los rituales y las costumbres, el parentesco y los roles sociales, la estructuración comunitaria, etc. Esto es: a diferencia de otras disciplinas de las ciencias sociales, el marco teórico de la antropología parte de las experiencias personales, de su conexión con el imaginario colectivo y la memoria viva, para construir modelos interpretativos de una realidad compleja y en transformación.

En ese sentido, hay una fuerte coincidencia con la historia de lo cotidiano, ya que recoge momentos, situaciones y hechos habituales, referentes a diversos ámbitos de las vivencias individuales, como la

110 Ricardo Sanmartín Arce, *Valores culturales. El cambio social entre la tradición y la modernidad*, Granada, Comares, 1999.

gestión del tiempo, la valoración del espacio público, las nuevas semánticas del olfato o el oído, la percepción del pasado industrial a través de sus vestigios, etc., que se caracterizan por la reiteración y la cadencia temporal del día a día. Sabemos que, a pesar de la existencia de lo imprevisto —entendido como ruptura de lo cotidiano—, sólo conocemos y nos reconocemos en aquello que realizamos reiteradamente, sin darnos cuenta, que es lo que define nuestra existencia. Cualquier aproximación al conocimiento de lo cotidiano requiere de la interdisciplinaridad de disciplinas científicas, junto a la búsqueda de nuevas fuentes de datos y la aplicación de formas distintas de análisis. A parte de una reformulación metodológica, esta posición reclama centrarse en los sujetos que encarnan esas prácticas. Este viraje hacia las personas demanda una investigación antropológica, con perspectiva histórica, basada en las fuentes orales.

Ahora bien, tenemos que estar prevenidos de los peligros que comporta trabajar con testimonios subjetivos. Cualquier informante, cuando explica su visión de un acontecimiento o lo recuerda, está creando una realidad nueva, distinta a la de verdad, que sin embargo presenta como sucedida y real, lo que sin duda la actualiza. Es evidente que estas narrativas que se desprenden de las entrevistas o de los relatos de vida vienen marcadas culturalmente, tienen un sesgo determinado por su origen y posición social. Sin embargo, a pesar de los problemas que conllevan al tratarse de un recurso cargado de subjetividad y, por lo tanto, distorsionador de la realidad que se pretende analizar, debemos afirmar que constituyen la fuente principal del trabajo de campo sobre el que se basan nuestras investigaciones. Hablar de memoria, de su construcción social, de su solidificación y legitimización en el imaginario colectivo, conforma un denominador común entre la historia y la antropología, siendo las fuentes orales un punto de apoyo para la obtención de datos que nos acercan a los problemas culturales contemporáneos, que son la base de las investigaciones que luego pasarán a formar parte de los contenidos de la exposición «Las caras de Barcelona».

LOS MUSEOS DE ETNOLOGÍA EN LA COMUNIDAD FORAL DE NAVARRA: SITUACIÓN Y PERSPECTIVAS

Susana Irigaray Soto. Directora del Servicio de Museos del Gobierno de Navarra, sirigars@navarra.es

1. Definición del museo

La primera definición del concepto de «museo» universalmente aceptada surge en 1947, desde el International Council of Museums (ICOM), organismo asociado a la UNESCO y que reúne a los profesionales de este campo patrimonial de prácticamente todos los países del mundo. Recogemos este breve párrafo, que constituye un hito en el desarrollo del museo moderno:

> «Reconoce la cualidad de museo a toda institución permanente que conserva y presenta colecciones de objetos de carácter cultural o científico con fines de estudio, educación y deleite.»

La definición dada en esa fecha temprana ha ido ampliándose con el tiempo, conforme la sociedad y la propia realidad museística se diversificaban, pero hasta la fecha ha conservado tres elementos sustanciales que se consideran la «trilogía» clásica de las funciones del museo, y que son: conservar, estudiar y comunicar.

Respecto a otras instituciones de carácter cultural, el museo se caracteriza por el hecho de basar su actividad en su colección, formada por bienes culturales de distinta naturaleza, que le confieren su identidad y sustentan su misión. Todos estos conceptos que han formado parte consustancial de la definición de la institución «museo» actualmente están puestos en entredicho en el seno del propio ICOM y, de

momento, es una incógnita cuál será la próxima definición con validez universal.

2. Los museos de Etnografía y Antropología: numerosos y precarios

Según los datos aportados por la última estadística bienal de museos y colecciones museográficas del Ministerio de Cultura y Deporte[111], correspondiente a 2018, 250 de los 1.481 museos españoles, esto es un 17,1% entran dentro de la categoría tipológica de «Etnografía y Antropología», constituyendo el porcentaje más numeroso dentro del conjunto de instituciones museísticas del país. Sin embargo, reciben sólo el 3,6% del total de visitas, algo más de 2.300.000 de una cifra que supera los 65 millones. Los museos arqueológicos triplican ya por sí solos esta cifra de afluencia, que es muchísimo mayor en el caso de los centros dedicados al Arte Contemporáneo y a las Bellas Artes, en cuyas categorías se encuentran las grandes instituciones museísticas de este país.

A falta de contar con un estudio específico centrado en el caso de los museos etnográficos españoles, no es aventurado decir, basándonos en el caso de Navarra que luego comentaremos y en nuestra experiencia en el sector, que este elevado número se explica por ser una categoría formada en su mayoría por medianos y pequeños centros de iniciativa municipal o privada, con temáticas muy locales y escasa dotación de recursos tanto presupuestarios como de instalaciones, equipamiento y plantilla. Su proliferación también tiene que ver con la relativa facilidad de la recopilación de este tipo de colecciones referidas a la cultura tradicional local y a la fuerte implicación de los ayuntamientos y las asociaciones culturales en crear espacios donde poner en valor la identidad de la comunidad, en la confianza también de generar un recurso de atracción turística.

La frecuente falta de un proyecto y una gestión profesionales de este tipo de iniciativas, hace de estos centros una imitación del plan-

111 https://www.culturaydeporte.gob.es/servicios-al-ciudadano/estadisticas/cultura/mc/em/ano-2018/presentacion.html

teamiento de los antiguos museos de «artes y tradiciones populares» en su discurso y presentación museográfica. Por regla general, se resienten de un fuerte componente nostálgico e idealizado, y de una visión limitada a lo local de los fenómenos culturales. Al focalizar su representación de artefactos en aspectos muy concretos de la cultura material del pasado reciente de sus comunidades rurales, suelen ofrecer una visión sesgada de la realidad social e histórica, además de contribuir, sin pretenderlo, a fosilizar ciertos aspectos de su propio patrimonio cultural inmaterial.

Ni que decir tiene que la mirada antropológica sobre las colecciones está prácticamente ausente de casi todos estos museos, por la falta de personal técnico proveniente de esa disciplina, tanto en fase de proyecto como en la acción curatorial. Esto es debido tanto al problemático reconocimiento del perfil laboral de la persona antropóloga, como al tipo de formación exigida tradicionalmente a los profesionales de museos, circunscrita mayoritariamente a la Historia del Arte y la Arqueología. Esta última suele proporcionar la alternativa más común para los museos etnológicos, seguramente por la práctica inherente a esta disciplina en el trabajo de campo y la catalogación de la cultura material. A este respecto, hay que valorar también la ausencia de profesionales de la Antropología en los museos de esta especialidad desde el punto de vista de la falta de atención que la Antropología académica ha concedido a la cultura material de las comunidades tanto ajenas como del pasado reciente de las propias, que precisamente constituye las colecciones de los museos y que a la mayoría de los antropólogos les resulta totalmente desconocida.

En el otro plato de la balanza, hay que tomar en consideración que estos modestos centros expositivos no dejan de ser un referente para sus comunidades y, a menudo, constituyen el único equipamiento cultural de la localidad. Está todavía por analizar, por lo menos en el caso de Navarra, el impacto de estos centros en su entorno más inmediato como generadores de actividad cultural y económica. Este tipo de análisis es de gran importancia para planificar por parte de las administraciones públicas una correcta gestión de los recursos patrimoniales diseminados en el territorio.

Es probable que la paulatina aplicación de las leyes de Museos y otras normativas produzca en los próximos años una fuerte caída en este número de centros de tipología etnográfica, al no cumplir muchos modestos centros encuadrados en esta categoría con los requisitos demandados por la Administración para su reconocimiento como museos o colecciones museográficas permanentes, por las carencias mencionadas anteriormente. La situación de desprotección a la que puede llevar este escenario tiene que ser analizada para evitar la desaparición de estos equipamientos, por responsabilidad frente al patrimonio cultural material e inmaterial que atesoran, y para salvaguardar o relanzar su papel de dinamizadores culturales y económicos de su comunidad y de su territorio, especialmente importante en el escenario actual de atención a las zonas rurales con graves problemas de viabilidad demográfica y sostenibilidad económica y medioambiental.

3. Los museos etnográficos en Navarra

De los trece museos y colecciones museográficas reconocidas actualmente en la Comunidad Foral, dos equipamientos son de temática etnográfica: el Ecomuseo del Molino de Zubieta, ubicado en la localidad de mismo nombre, y el Museo Etnográfico del Reino de Pamplona, situado en el pueblo de Arteta. Ambas colecciones museográficas permanentes son equipamientos situados en entornos rurales de muy pocos habitantes, fuera de las grandes vías de comunicación y relativamente distantes a los grandes polos de atracción turística de la Comunidad Foral, entre los que destaca el Camino de Santiago.

El Ecomuseo del Molino de Zubieta es una colección museográfica permanente inaugurada en 2000, cuyo titular es el ayuntamiento de la localidad, un pequeño enclave rural de los valles noroccidentales de Navarra, en la comarca de Baztan-Bidasoa, de escasos 300 habitantes. Construido en 1785, el antiguo molino harinero de la localidad fue restaurado según un proyecto de la arquitecta Maite Apezteguía Elso que fue premiado por el Colegio Oficial de Arquitectos Vasco Navarro en 1999. Aparte del atractivo paisajístico y costumbrista del lugar, famoso por su carnaval rural compartido con la localidad vecina de Ituren, el centro ofrece la posibilidad de ver su sistema de molienda en

funcionamiento, ya que continúa con su función primitiva. En la planta superior acoge una exposición permanente de objetos etnográficos de la comarca relacionados con el trabajo del campo y la madera, así como un apartado dedicado a su famoso carnaval, declarado Bien de Interés Cultural como Patrimonio Inmaterial de Navarra.



Foto 1: Interior del Molino de Zubieta

Tras haber ensayado diversas fórmulas de gestión, en estos momentos el ayuntamiento de Zubieta se hace cargo directamente de la explotación del molino, contratando a su cargo el personal, de manera que la infraestructura genere un puesto de trabajo en la localidad.

Por su parte, el Museo Etnográfico del Reino de Pamplona es la más antigua exposición permanente de su tipología creada en Navarra, ya que se abrió en 1962 por iniciativa personal del escultor José Ulibarrena Arellano en la localidad de Berrioplano, para trasladarse en 1986 a Arteta, concejo cercano a Pamplona, de unos 30 habitantes. Actualmente, su titular es la Fundación Mariscal Don Pedro de Navarra, una entidad privada presidida por el propio artista. Está ubicado en la casa

Fantikorena, una antigua construcción característica de la zona que ha mantenido su estructura interna original, y ofrece una muestra de miles de objetos relacionados con oficios y usos de la cultura tradicional distribuidos según criterios cronológicos y funcionales. El marco geográfico de la colección abarca el territorio histórico del Reino de Pamplona, por lo que hay objetos procedentes de fuera de Navarra.



Foto 2: Sala de juguetes del Museo Etnográfico en Arteta

Esta colección museográfica permanente ha tenido siempre al frente a su fundador, quien mantenía en la casa su propio taller escultórico y se ocupaba de recibir a las personas visitantes y de la organización de actividades, edición de publicaciones etc. Se trataba realmente de un proyecto de vida. Actualmente, al frente del equipamiento se encuentra otra persona de la Fundación que, con su formación como restauradora, es de los pocos perfiles técnicos con los que cuentan las colecciones museográficas permanentes de la Comunidad Foral.

Estos dos centros sumaron 6.631 visitas en el año 2019, cifra que supone un 3% del total de afluencia a los museos navarros. Vemos, pues, que las cifras de la estadística de museos y colecciones museo-

gráficas permanentes en la Comunidad Foral arrojan resultados muy parecidos al conjunto del Estado: los centros encuadrados en la tipología de Etnografía y Antropología son el 15% (el 17% en el Estado) y aportan el 3% (el 3,6% en el Estado) del número de visitas anuales.

Si atendemos al perfil de las personas usuarias de los museos y colecciones museográficas permanentes de Navarra, es decir, de aquellas que, hayan visitado sus exposiciones o no, han participado a lo largo del año en alguna de las actividades propuestas por los centros, las cifras caen en picado: el año pasado se contabilizaron sólo 184 asistentes a estas dos colecciones museográficas, de un total de más de 66.000 en toda la Comunidad Foral. Estas cifras ponen de manifiesto una realidad, por otra parte compartida por otros pequeños equipamientos del área rural: la inexistencia de una programación cultural asociada a su actividad principal, que es la apertura de su exposición permanente.

Este dato, que en sí mismo se explica obviamente por las dificultades de todo tipo a las que se enfrentan estos centros con mínimos recursos presupuestarios y de plantilla, no deja de ser preocupante por reflejar otros problemas que comprometen su viabilidad a medio plazo:

- La falta de acceso a fuentes de financiación estables y de generación de recursos económicos.
- La incapacidad para generar o sostener dinámicas culturales, formativas y de ocio en el propio territorio.
- La falta de identificación o de implicación de las comunidades con el equipamiento cultural, no tanto desde los respectivos ayuntamientos, sino de la población.

Además de estos dos equipamientos integrados en el Registro de Museos y Colecciones Museográficas de Navarra, en la Comunidad Foral hay un gran número de centros con exposiciones de temática etnográfica que responden a iniciativas de asociaciones culturales, ayuntamientos o particulares, y que en buena parte han sido y continúan obteniendo financiación para su creación de convocatorias de fondos europeos o de otros departamentos de la Administración, dedicados a la incentivación de los recursos turísticos de zonas rurales. Según la página oficial de Turismo de Navarra[112], de los 62 centros asimila-

112 https://www.turismo.navarra.es/esp/home/default.htm

bles a la categoría de «Museos», aun sin serlo administrativamente, 26 corresponderían a temática etnográfica en sentido amplio. De ellos, como hemos dicho, sólo dos están reconocidos como colecciones museográficas permanentes.



Foto 3: Museo de estelas de Abaurregaina

Los 24 equipamientos restantes no reúnen los requisitos contemplados en la Ley Foral de Museos para su reconocimiento como museos o como colecciones museográficas permanentes, por lo que no se encuadran actualmente en ninguna tipología de espacios de acceso público. Serían los siguientes:

- Centro de exposición de la Viña y el Vino en Navarra (Olite)

- Museo de la Trufa (Metauten)
- Museo del Queso y la Trashumancia (Uztárroz)
- Casa de la Memoria (Isaba)
- Museo de la Apicultura Ezkurdi (Eltso)
- Museo de las Brujas (Zugarramurdi)
- Sala-museo de la Almadía (Burgui)
- Ecomuseo «Vivencias de Antaño» (Orisoáin)
- Museo de Estelas (Abaurregaina)
- Museo del Aceite (Arróniz)
- Museo Etnográfico (Cascante)
- Museo de la Conserva «La Fábrica Vieja» (San Adrián)
- Batán de Villava
- Casa-museo de los Oficios y la Memoria (Aibar)
- Centro del Hierro y la Forja (Lesaka)
- Centro expositivo «778 Batalla de Roncesvalles» (Luzaide-Valcarlos)
- Molino de Amaiur (Baztan)
- Molino de Etxaide (Baztan)
- Molino de San Andrés (Villava)
- Museo Casa Jenaro (Sangüesa)
- Peru-Harri Parque de la Piedra (Leitza)
- Petrus Museum (Lizarraga de Izagaondoa)
- Museo de Relojes (Sangüesa)

A ellos habría que añadir la exposición sobre la danza Axuri Beltza y el cultivo de la patata habilitada recientemente en Jaurrieta, y la próxima apertura de otra exposición permanente de corte etnográfico, centrada en la explotación forestal y la frontera en el palacio del barrio de la Fábrica de Orbaitzeta.



Foto 4: Museo de Jaurrieta

Es de lamentar el cierre en 2018 del Museo Etnográfico de Baztan «Jorge Oteiza»-Colección Ciga, de titularidad municipal, que ocupó desde 2003 una bella casa del siglo XVI en el centro de Elizondo, capital del valle.

Como hemos comentado en apartados anteriores, un gran problema es la escasa profesionalización de las personas implicadas en la gestión de estos centros. Con el fin de identificar a los interlocutores de un sector no normalizado y fomentar la formación, nació en 2017 Ondarezain, la Asociación de Gestores de Museos, Colecciones Museográficas Permanentes y otros centros de exhibición pública, con quien el Servicio de Museos mantiene un convenio de colaboración anual.

Uno de los problemas de viabilidad detectados a priori en estos centros y en otros de diversas temáticas, es que la mirada excesivamente local les impide, por lo general, buscar la convergencia con otros equipamientos, incluso aunque estén ubicados en lugares geográficamente próximos, para trabajar en planes de gestión conjunta o en programaciones compartidas. La defensa a ultranza de lo propio como

un valor cultural diferencial respecto al vecino es una realidad que se constata continuamente al intentar plantear unas vías de gestión mancomunadas que permitirían una mejor utilización de los pocos recursos disponibles.

Con el fin de conocer en profundidad el sector y de realizar un acompañamiento activo para modificar estas dinámicas, el Servicio de Museos ha comenzado en 2020 a realizar un mapeo del sector dirigido a todos los equipamientos museísticos y expositivos en general, se encuentren o no dentro de la Ley Foral de Museos, con los siguientes objetivos:

- Conocer las distintas realidades museísticas, colecciones, centros de interpretación, instalaciones que custodien patrimonio material e inmaterial en los distintos territorios de Navarra, muchos de ellos en el entorno rural y periférico respecto a los centros demográficos y económicos.
- Recabar información actualizada sobre la visión y situación de los centros museísticos navarros en su heterogeneidad para poder acompañar de manera ajustada a sus necesidades específicas y planificar con realismo la política museística de la Comunidad Foral.
- Difundir y divulgar su trabajo, así como su papel como sector profesional y de dinamización de territorios.
- Profundizar en los procesos de mediación y accesibilidad de los museos y colecciones museográficas de Navarra.
- Poner en valor la actividad económica que se genera entorno a la gestión patrimonial, la creación artística, investigación, conservación y mantenimiento del Patrimonio cultural material e inmaterial en museos, centros de arte y otros equipamientos.
- Visibilizar la dimensión de la Cultura como parte del desarrollo sostenible y la cohesión social, y como eje en la articulación de identidades, valores, estructuras éticas e ideologías de la sociedad navarra.
- Analizar la conveniencia de introducir cambios normativos en el marco de la Ley Foral de Museos u otra legislación de aplicación.

4. El Museo Etnológico de Navarra «Julio Caro Baroja»: un gran proyecto en espera

Si algo caracteriza a la situación de los museos de Etnología en la Comunidad Foral desde hace varias décadas es, sin duda, la larguísima demora a la que se ha visto sometido el que sería el gran proyecto cultural de la Administración Foral en este ámbito: el Museo Etnológico de Navarra «Julio Caro Baroja». Vamos a tratar en esta última parte del artículo de resumir su historia.

El proyecto de un museo etnográfico de Navarra nace en la década de los años 1960, gracias al impulso de la Institución Príncipe de Viana, brazo cultural de la Diputación Foral, y a la estrecha relación de su entonces director, José Esteban Uranga, con Julio Caro Baroja, quien colaboró decisivamente en varios proyectos culturales fundamentales de la Institución en aquella época, como la puesta en marcha de las revistas Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra y Fontes Linguae Vasconum. Studia et Documenta, habiendo sido responsable de todas sus publicaciones entre 1980-1987.

A Julio Caro Baroja se le debe que Navarra sea una de las comunidades mejor y más tempranamente estudiadas en sus aspectos etnológicos, contando con compendios tan valiosos como La hora navarra del XVIII (1969), Etnografía Histórica de Navarra (1971-72) y La casa en Navarra (1982). También desarrolló Caro Baroja, en colaboración con su hermano Pío, una fructífera labor de recuperación del patrimonio cultural navarro mediante la grabación de documentales ya históricos como Navarra cuatro estaciones, el Carnaval de Lanz, El románico navarro, El paloteado de Cortes o La Javierada.

Julio Caro Baroja tuvo un papel relevante en los comienzos del proyecto del Museo Etnológico de Navarra a partir del año 1966, año en el que la Diputación Foral le encargó, a instancias del mencionado José Esteban Uranga, la formación del mismo, encomienda que aceptó con gran entusiasmo. Rápidamente comenzó a sentar las bases del proyecto: redacción de una memoria de contenidos y recopilación de una colección de objetos etnográficos significativa de los modos de vida tradicionales de la sociedad navarra, que reflejase toda su variedad geográfica, social y cultural. La primera de estas tareas vio la luz ese

mismo año de 1966, ya que el plan de contenidos del futuro museo fue presentado por Caro Baroja en el IV Symposium de Prehistoria Peninsular, celebrado en Pamplona, en una comunicación de título «Proyecto para un museo etnográfico del reino de Navarra».

Por las mismas fechas y con la colaboración de algún destacado investigador local como José Mª Satrústegui, párroco de Urdiain, Julio Caro Baroja se volcó en la recopilación de una primera colección de objetos para el proyecto de museo etnográfico. Procedentes de los caseríos de Bera reunió 243 enseres relacionados con la casa y las tareas del campo que fueron dados a conocer por el propio Caro Baroja en el artículo «Un estudio de tecnología rural», que publicó en 1969 en la revista Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra, de la que era director.

Finalmente, al no terminar de decidirse la sede del museo, este primer fondo se almacenó desde finales de la década de 1960 en la Escuela de Peritos de Villava, donde permanecería hasta bien entrada la década de 1980.

Después de esta etapa inicial en la que el proyecto estuvo ligado a la figura de Julio Caro Baroja, el intento más serio de crear un Museo Etnológico de Navarra se produjo en 1975, año en el que la Diputación Foral acordó crearlo en la Sala de Armas de la Ciudadela de Pamplona, en aquellos momentos en proceso de restauración. La falta de consenso sobre el emplazamiento definitivo de dicha institución parece ser la causa que impidió, una vez más, que el proyecto se concretara.

Durante los años 70 y 80, la Diputación Foral siguió adquiriendo para el museo algunas piezas singulares, como la carpintería de tracción animal de Azuelo y otros talleres artesanales, localizados gracias a la labor como comisionado de Javier Beúnza Arboniés, entonces director de la Casa de Cultura de Sangüesa. Este entusiasta colaborador, deseoso de ver el museo instalado en su ciudad, recopiló una colección interesante procedente de los pueblos de la merindad sangüesina, incluidos los valles pirenaicos de Roncal y Aezkoa. Sin embargo, tampoco se consiguió concretar el proyecto en esta localidad, probablemente también a causa de la falta de una ubicación adecuada.

A partir de 1992 se impulsó, por parte de la Dirección General de Cultura-Institución Príncipe de Viana, una política de renovada atención al patrimonio etnográfico, con adquisiciones e interesantes donaciones. La colección más importante que se recibe la constituyen las más de 1.900 piezas reunidas por el mencionado Javier Beúnza Arboniés, conservadas en las dependencias del palacio del Príncipe de Viana en Sangüesa, que fueron objeto de un acuerdo de cesión al Gobierno de Navarra por el Ayuntamiento de la ciudad para la creación del Museo Etnológico.

Tras esta larga etapa inicial, se crea en 1994, por un Acuerdo del Gobierno de Navarra, el Museo Etnológico con sede en el monasterio de Santa María la Real de Iratxe, al que en 1995 se acuerda dar el nombre de «Julio Caro Baroja», en honor de uno de sus mayores impulsores, fallecido ese mismo año. La voluntad de la Administración expresaba claramente que este Museo venía a llenar un vacío que hasta entonces existía en el campo de la infraestructura museística y de la difusión cultural en Navarra, así como a cumplir una vieja aspiración de los sectores de la cultura de nuestra Comunidad.



Foto 5: Sala de almacén del Museo Etnológico en Iratxe

La realidad es que en estos 25 años no se ha llegado a concretar ningún proyecto ni actuación de envergadura para la apertura al público del Museo Etnológico. La institución fue desarrollando su labor en unas condiciones de almacenamiento y accesibilidad bastante precarias en la sede asignada desde su creación, el Monasterio de Iratxe, cercano a la ciudad de Estella, hasta que en 2005 el Gobierno de Navarra decidió la cesión del monasterio al Estado para la construcción de un parador nacional. La incompatibilidad de ambos proyectos supuso la búsqueda de una ubicación alternativa para la correcta instalación de los fondos museísticos, los equipamientos y el personal. Para ello, se acondicionó una nave de 3.000 metros cuadrados en el polígono industrial de Estella, como almacén provisional del Museo Etnológico. El centro continúa ubicado en este edificio desde 2007, donde realiza su labor, indispensable para la futura puesta a disposición del público de sus fondos, tanto museográficos como documentales, cuando se concrete la sede definitiva donde se desarrollará el proyecto.

Si bien el edificio no cuenta con salas de exposición, cada año se realizan visitas guiadas al almacén en torno al Día Internacional del Museo y a las Jornadas Europeas de Patrimonio. Durante las mismas, se aprovecha para realizar una labor de educación patrimonial de la ciudadanía, además de concienciar sobre la importancia de contar con una institución cultural abierta.

El Museo cuenta con una biblioteca especializada incorporada a la Red de Bibliotecas Públicas de Navarra, ofrece información en su página web y realiza préstamos habituales de piezas de su colección para exposiciones temporales. Desde 2019, varias obras del Museo Etnológico están incorporadas en depósito al discurso de la nueva exposición permanente del Museo de Navarra «Todo el arte es contemporáneo». En estos momentos, los fondos museísticos están conformados por 15.822 piezas inventariadas.

Desde su creación, el Museo ha desarrollado una activa labor de documentación y divulgación del Patrimonio Cultural Inmaterial de Navarra, fundamentalmente plasmada en la grabación y edición de más de 60 documentales etnográficos, además de la realización de varios estudios y catálogos del patrimonio etnológico construido. Ahora esta labor continúa de la mano del recientemente creado Negociado

de Patrimonio Etnológico e Inmaterial, dentro del propio Servicio de Museos.

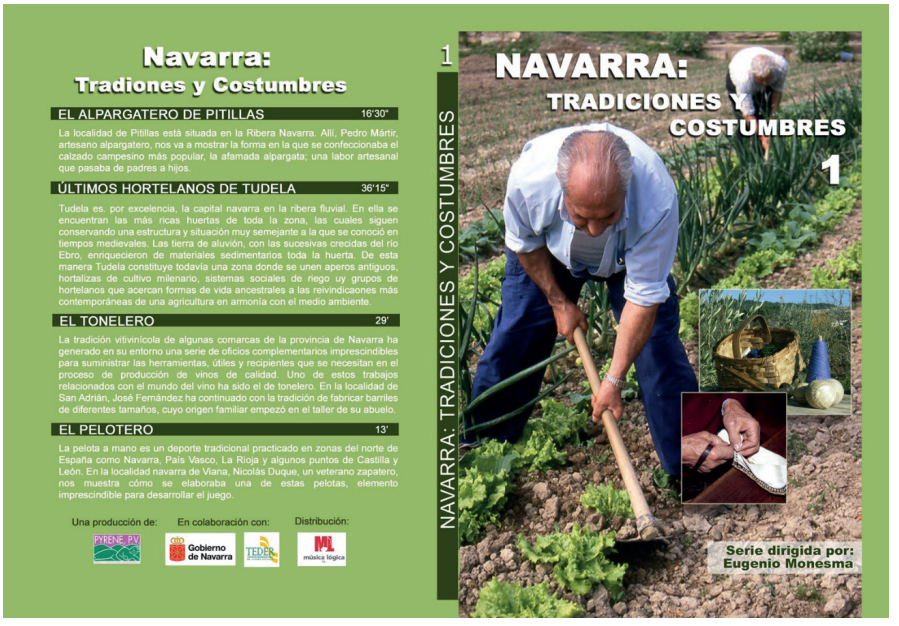


Foto 6: Portada de uno de los documentales del Museo Etnológico

El Museo Etnológico de Navarra «Julio Caro Baroja», cuya larga trayectoria y situación actual hemos tratado de resumir en este artículo, es una institución cultural de gran importancia para Navarra, como demuestran sus colecciones, su centro de documentación y la actividad que desarrolla. Sin embargo, transcurridos 25 años de su creación, continúa siendo un museo cerrado al público y que no cuenta siquiera con una previsión de apertura a corto o medio plazo. Es evidente la necesidad de concretar cuanto antes los aspectos más urgentes que permitan avanzar en este proyecto en los próximos años, como son la asignación de una sede definitiva y de un compromiso presupuestario para su instalación. Dada la situación actual y las necesidades perentorias en otros ámbitos sociales y económicos, ambos supuestos parecen estar todavía lejos en el horizonte. Mientras tanto, el Museo Etnológico seguirá desarrollando las competencias que tiene asignadas y las tareas que se esfuerza en acometer, con la meta puesta no en

una hipotética apertura, sino en ofrecer el mejor servicio posible a la sociedad navarra.

Bibliografía

Apezteguía M. y Irigaray, S. (1999). «El Molino de Zubieta (Navarra): experiencia pionera en la recuperación y musealización de una instalación preindustrial», en *MUSEO* 4, pp. 181-192.

Caro Baroja, J. (1966). «Proyecto para un museo etnográfico de Navarra», en Juan Maluquer de Motes (coord.) *Problemas de la Prehistoria y la Etnología vascas, IV Symposium de Prehistoria Peninsular*, Pamplona, pp. 313-320.

Irigaray, S. (1997). «El Museo Etnológico de Navarra «Julio Caro Baroja: historia y perspectivas de un proyecto», en *Actas do III Congreso de historia da Antropoloxía Aplicada*, Vol. 2 pp. 91-106.

_____ (2015) «La huella de Julio Caro Baroja en Navarra en el centenario de su nacimiento», en *Revista Internacional de Estudios Vascos* 60, pp. 177-192.

_____ (2019) «El Museo Etnológico de Navarra «Julio Caro Baroja», *Cultura y Patrimonio de los pueblos de España*, Ministerio de Cultura y Deporte, Madrid, pp. 229-237.

_____ (2017) Monesma, E. *El Museo Etnológico de Navarra «Julio Caro Baroja»*, DVD, Pyrene P.V. y Gobierno de Navarra, Huesca.

_____ (1995) Ulibarrena, J. *Juegos y juguetes en el Museo Etnográfico del Reino de Pamplona*, Arteta.

_____ (1999). «Didáctica y pedagogía en el Museo Etnográfico del Reino de Pamplona», en *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra* 73, pp. 323-328.

_____ (1995) Zubiaur, F.J. «Una nueva infraestructura cultural: el Museo Etnológico de Navarra «Julio Caro Baroja», en *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra* 65, pp. 227-231.

PROYECTO DE SALVAGUARDA DE LA CULTURA DEL ESPARTO EN SESMA

Mikel Ozkoidi Pérez. Jefe Negociado Patrimonio Etnológico e Inmaterial del Servicio de Museos Gobierno de Navarra, mozkoidp@navarra.es

Introducción

El Museo Etnológico de Navarra Julio Caro Baroja[113] tiene una dilatada historia ya que en la década de los años 60 del siglo XX se comienza a recoger objetos que formarán parte de su colección. Tras varios proyectos y vicisitudes, no es hasta el año 1994 cuando se funda, y un año después se acuerda incluir en su denominación el nombre de Julio Caro Baroja. Su sede se establece en el monasterio de Santa María de Iratxe hasta el año 2007, en el que se traslada a una nave industrial en Estella-Lizarra, lugar que sigue ocupando en la actualidad. Esta realidad hace inviable abrir al público la institución, por lo que dentro del plan museológico se establecen diferentes líneas de difusión y trabajo, además de las normales de conservación, preservación, investigación y ampliación de las colecciones. Entre estas líneas hay que destacar aquellas encaminadas a la documentación del patrimonio etnológico, tanto el material como el inmaterial, con su biblioteca especializada[114]

113 Antigua web del Museo http://www.navarra.es/home_es/Temas/Turismo+ocio+y+cultura/Museos/Museos+y+colecciones+permanentes/Museo+Etnologico/Trayectoria/

114 El catálogo de la biblioteca especializada del Museo Etnológico Julio Caro Baroja se incluye dentro de la red de bibliotecas públicas de Navarra y puede consultarse en el siguiente enlace: http://www.navarra.es/opac/abnetcl.exe/O7046/ID-1bb46d0c/NT1

y desarrollando por ejemplo una colección de documentales sobre temática etnográfica, proyectos de investigación sobre elementos de tecnología tradicional como inventarios de trujales, molinos, lagares, etc.

A su vez se impulsa el preinventario de Patrimonio Inmaterial de Navarra, que este año 2020, finalizará la validación por parte de las comunidades portadoras, así como el propio inventario de dichos elementos, utilizando una ficha acorde al Plan Nacional de PCI.

Entre los proyectos de salvaguarda del PCI, se encuentra el de Salvaguarda de la cultura del Esparto que se está desarrollando en la localidad de Sesma.

Todos estos proyectos se enclavan dentro de la normativa navarra sobre patrimonio, concretamente en la Ley Foral 14/2005, de 22 de noviembre, del Patrimonio cultural de Navarra[115], desarrollando el Tit V, Cap II y en la más reciente Ley Foral 1/2019, de 15 de enero, de Derechos Culturales de Navarra[116], destacando entre otras el artículo

115 Artículo 69. Protección de los bienes etnológicos inmateriales.

1. Sin perjuicio de lo dispuesto con carácter general en el artículo 53 de esta Ley Foral, respecto de los bienes etnológicos inmateriales de la Comunidad Foral de Navarra, el Departamento competente en materia de cultura promoverá y adoptará las medidas oportunas conducentes a su estudio, investigación, documentación, registro y recogida en cualquier soporte estable para garantizar su aprecio y su transmisión a las generaciones venideras.

2. La inscripción de bienes inmateriales en el Registro de Bienes del Patrimonio Cultural de Navarra les conferirá preferencia entre las restantes actividades de su misma naturaleza a efectos de su conocimiento, protección, difusión y obtención de subvenciones y ayudas oficiales a las que pudiera aspirar.

http://www.lexnavarra.navarra.es/detalle.asp?r=4509

116 Todas las personas tienen derecho a acceder a los bienes que forman parte del Patrimonio inmaterial de Navarra y a conocer su significado, sea o no con fines de investigación y con independencia de que estén incorporados o no al Inventario de Patrimonio Inmaterial de Navarra. El ejercicio de este derecho deberá armonizarse con los Principios Éticos para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial elaborados por la Unesco.

2. El departamento competente en materia de cultura colaborará con las entidades locales, asociaciones y titulares de los bienes a que hace referencia este artículo con el propósito de favorecer la difusión, el conocimiento y puesta en valor de los mismos, especialmente mediante la documentación del Inventario de Patrimonio Inmaterial de Navarra y la implantación de medidas conducentes a facilitar el acceso de la ciudadanía a sus contenidos.

11. Y se enmarca dentro del Plan de Patrimonio Inmaterial de Navarra 2011-2020 impulsado en nuestra comunidad[117].

Para llevar a cabo dicho proyecto se toma como referencia el Plan de Salvaguarda de la Cultura del Esparto[118] que el Ministerio impulsa el año 2016. Además de cumplir con los objetivos de la recientemente declarada por Real Decreto 295/2019, de 22 de abril, por el que se declara la Cultura del Esparto como Manifestación Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial[119]. Al tratarse a su vez de un proyecto inclusivo para mujeres migrantes de entornos rurales y que incluye lógicamente la perspectiva de género, también seguimos las recomendaciones de la nueva ley de derechos culturales de 2019, en su artículo 2 b, anteriormente citada.

Este ejemplo de buenas prácticas se lleva desarrollando durante los últimos tres años. Las propuestas llevadas a cabo, las experiencias y características de las mismas, y su adecuación a la realidad de la localidad han sido las claves del mismo. Se trata de un proyecto vivo y participativo que ha ido evolucionando y adaptándose con el transcurrir de los años. En el que se han ensayado diferentes acciones que

---

http://www.lexnavarra.navarra.es/detalle.asp?r=51081

117 El Plan se dirige fundamentalmente a sistematizar las iniciativas y coordinar la acción conjunta de las Administraciones Públicas y los particulares para conseguir una protección y una difusión más efectivas de los valores intrínsecos del Patrimonio Inmaterial de Navarra, así como para garantizar su conocimiento y pervivencia para las futuras generaciones.

Para ello, marca unos objetivos generales referidos a la ordenación de las competencias y recursos de la propia Administración para gestionar el Patrimonio Inmaterial, la documentación exhaustiva de sus manifestaciones, la protección, la difusión y la cooperación entre instituciones que trabajan en este ámbito.

118 En dicho plan se recogen multitud de propuestas de las que el Museo Etnológico de Navarra es partícipe, y dentro de las que se engloba esta buena práctica. http://www.culturaydeporte.gob.es/planes-nacionales/planes-nacionales/salvaguardia-patrimonio-cultural-inmaterial/actuaciones/plan-de-salvaguarda-de-la-cultura-del-esparto.html

119 Ministerio ha declarado Manifestación representativa del PCI. Incoación 13 de nov de 2018 https://www.boe.es/boe/dias/2018/12/12/pdfs/BOE-A-2018-17000.pdf

y declaración Real Decreto 295/2019 de 22 de abril 2019 https://www.boe.es/diario_boe/txt.php?id=BOE-A-2019-6063

nos han llevado a conformar un proyecto enriquecido con diferentes colaboraciones. Se podría decir que es un proyecto adecuado a la realidad del entorno y el momento, y que tras unos cuantos ensayos y errores parece que ha conseguido una fórmula de éxito. Es por ello por lo que consideramos que dicha experiencia puede ser extrapolada a otros territorios y contribuir así a la salvaguarda de nuestro patrimonio inmaterial.

En las siguientes líneas se intentará detallar el proceso y los resultados obtenidos durante estos años, para acabar definiendo la propuesta que se está llevando a cabo en la actualidad. Es por ello por lo que estas líneas harán referencia a un marco práctico más que teórico.

Marco

El Departamento de Cultura de Gobierno de Navarra impulsó el año 2017 el programa Landarte[120], programa de arte y ruralidad, desarrollado en localidades de Navarra con población menor a 1.000 habitantes. Navarra es una Comunidad uniprovincial con una población de 653.846 personas[121] repartida en 272 municipios, la mayoría de los cuales no alcanza los mil vecinos. Este programa se centra fundamentalmente en ese entorno rural que habitualmente cuenta con menor oferta cultural.

120 Dicho programa parte de un proyecto cultural participado por la población local, en el medio rural de Navarra, y gestiona la fusión con otras actividades artísticas transversales o complementarias acompañadas por artistas residentes. De esta forma se activa un proceso creativo, participativo, innovador y artístico que se desarrolla a través de talleres y que culmina en diversas puestas en escena. La participación activa de la población local desde la propia génesis es el pilar de dichos proyectos.

El objetivo a medio plazo es la evolución de éstos y la implicación de sus protagonistas. En algunos casos, renovando proyectos en ciernes, en otros potenciando la implicación de los participantes y/o la propia evolución hacia proyectos de desarrollo económico local. En todos los casos impulsando el auzolan o trabajo cooperativo-colectivo, así como la puesta en valor del patrimonio de la localidad y contribuyendo a forjar la identidad local.

121 Datos de población actualizados a 2020 obtenidos del Instituto de Estadística de Navarra. https://administracionelectronica.navarra.es/GN.InstitutoEstadistica.Web/InformacionEstadistica.aspx?R=1&E=1

Dentro del mencionado programa, desde su primera edición en el año 2017, se viene abordando un proyecto en torno a la cultura tradicional del esparto en la localidad de Sesma.

La razón por la que se decide actuar en esta localidad viene motivada por el hecho de que ha sido este, el pueblo de Navarra en el que tradicionalmente más importancia ha tenido el trabajo del esparto, como lo demuestra que contara, entre los años 1914 y hasta la década de los 60 del siglo pasado, con el Sindicato Católico de Esparteros, que aglutinaba el trabajo de una gran parte de la población. Tal y como menciona (Sagasti, Mª José 2002)

«El oficio consistía en recolectar el albardín, majar su fibra, torcer los hilos en sogas y coserlas en urdideras instaladas en la entrada de las casas o en los establos, con las que elaborar esteras, serones, alforjas, costaleras, así como toda clase de ramales de uso agrícola. Los gastos en materia prima o herramienta eran ínfimos, y ello favoreció que los sesmeros más pobres, los braceros del campo, se dedicaran a esta labor para conseguir un complemento al jornal».[122]



Vista a la antigua sede del Sindicato espartero de Sesma. Foto Mikel Ozkoidi

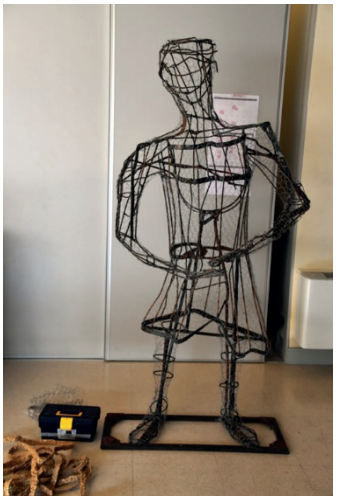
122 Un resumen realizado por la autora puede consultarse en la web del ayuntamiento de la localidad. http://www.aytosesma.es/nuestra-historia.php,

Evolución

Tras comprobar en varias reuniones y visitas de campo que la artesanía tradicional del esparto y su grupo de esparteras cada vez trabaja menos y las técnicas tradicionales estaban en serio peligro de desaparición, se decide impulsar, en la primera edición de Landarte, un proyecto que permita revitalizar esta labor con la aportación de una artista navarra y la creación de nuevos productos.

El punto de partida para la puesta en valor del patrimonio de la localidad lo realizó el ayuntamiento de Sesma al organizar el año 1999 «artesparto», una feria de artesanía, que pretendía dar a conocer el trabajo artesanal con el esparto. Pero la sensación de la corporación municipal el año 2017 es que, tras más de 18 ediciones, dicha iniciativa se encontraba estancada y que a pesar de la enorme labor de prestigio hacia el trabajo artesanal, a la que sin lugar a dudas ha contribuido dicha feria, se había tocado techo y no se conseguía que, salvo el grupo espartero y fundamentalmente con motivo de dicha feria, continuara con las técnicas ancestrales de trabajo del esparto.

Con dichas premisas comenzamos a diseñar un proyecto participativo en el que el hilo conductor fuera el trabajo con el esparto. Se pensó que contando con la mediación de una artista residente se podría incluir una nueva visión tendente a realizar otro tipo de trabajos colaborativos, contando entre otros, con la asociación de esparteras, y que a través de diferentes talleres el objetivo debiera ser el realizar una obra artística.





Estructura de la escultura que la localidad decidió bautizar como albardina, y la escultura terminada expuesta en el Ayuntamiento. Fotos Mikel Ozkoidi

Landarte 2017[123]

Durante Landarte 2017, Marijose Rekalde[124] propone crear una escultura con las cuerdas hiladas por las y los participantes en los talleres[125]. Dicha iniciativa resulta un éxito y contribuye a percibir el trabajo del esparto de otra manera. Las y los participantes comprueban que se pueden realizar elementos decorativos más allá del exclusivo trabajo manual de tejido para realizar cuerdas, cuya técnica es compleja y además de laboriosa bastante dura puesto que en Sesma se utiliza una técnica de hilado manual mediante la torsión de las fibras del albardín con diestros movimientos de ambas manos, y que no facilita que nuevas generaciones y personas se animen a desarrollar y participar

123 En el siguiente enlace pueden verse otras fotografías y vídeos realizados durante los diferentes talleres y charlas de esta edición Landarte: https://www.landarte.es/project/2017-sesma/

124 En el siguiente enlace puede consultarse la web oficial de la artista en la que además de su trayectoria pueden verse las iniciativas desarrolladas por la artista con esparto. https://marijoserecalde.wordpress.com/

125 En este enlace se puede ver el video en el que Marijose reflexiona sobre su participación en el programa: https://youtu.be/kzd10spIpnY

en esta cultura. A raíz de esta edición algunos componentes del grupo comienzan a confeccionar esculturas.



Tomás Goicoa muestra la escultura realizada con cordel de esparto que representa la torre de la iglesia de Sesma. Foto Mikel Ozkoidi

Como apoyo a dicha intervención se invita a Pascal Janin a presentar el plan de salvaguarda de la cultura del esparto[126], con la finalidad de concienciar al pueblo de la importancia de mantener dicha tradición ya que se trata de la localidad más septentrional en la que se trabaja el esparto, y el único de la península que mantiene esta técnica de hilado. Durante las charlas se presenta la iniciativa para la declaración UNESCO, que es muy bien acogida por las y los sesmeros.

126 Resumen de presentación del plan en el siguiente video: https://youtu.be/C39TGNGzmDk



Pascal en la charla en la que presenta el Plan de Salvaguarda de la Cultura del esparto en la localidad de Sesma. Foto Mikel Ozkoidi

También se imparten unos talleres a cargo de Carlos Fontales[127] en los que se muestras diferentes técnicas de hilado y la posibilidad de realizar otros objetos decorativos. Se repasan y comparan diferentes técnicas utilizadas en la península y se muestras diferentes objetos.



Carlos Fontales en la charla previa al taller práctico. Foto Mikel Ozkoidi

127 En el siguiente video puede visionarse un pequeño video en el que Fontales presenta su experiencia en Sesma: https://youtu.be/kAxauP4rdmc

Como conclusión hay que destacar que si bien supone un impulso para el grupo de esparteras, constituido en su mayoría por mujeres de edad avanzada, que retoman la técnica de hilado con una finalidad práctica y no exclusivamente como parte de una feria de carácter turístico en la que se muestra una técnica de trabajo pero descontextualizada y sin otra funcionalidad. No se consigue que nuevas generaciones u otras personas participen de dicha cultura salvo como meros espectadores.

El mayor logro de esta edición es la contribución que la escultura realizada, mediante los talleres colaborativos y con el diseño de la artista, ha sido la puesta en valor de la cultura del esparto, validada por la comunidad portadora y por las y los habitantes de la localidad en su conjunto. Dicha escultura se encuentra ubicada en un lugar de honor del Ayuntamiento y es expuesta en diferentes actividades culturales que se desarrollan en Sesma. Se ha convertido en un elemento importante para los habitantes de la localidad que se fotografían con ella.

Tras el análisis de los resultados, se decide continuar apostando por este plan de salvaguarda, conformando otro proyecto para la edición siguiente de Landarte.

Landarte 2018[128]

En esta edición y contando otra vez con la inestimable ayuda de Marijose Rekalde, se abren nuevas posibilidades puesto que se impulsan trabajos decorativos comunitarios, que se plasman en la confección de diferentes sombrillas que sirvan como quitasoles en todos los eventos y actos festivos que se celebran en la localidad. Se conjuga la utilidad práctica con nuevos usos y trabajos del esparto. La decisión de elaborar estas piezas es consensuada entre las y los participantes en esta edición y la artista residente.

En esta edición se pretende atraer a nuevos públicos mediante la realización de objetos de uso público que se considera cumplen una función práctica. Dichas sombrillas son utilizadas en diferentes actos

128 Información gráfica y videos de esta edición se pueden consultar en el siguiente enlace https://www.landarte.es/project/2018-sesma/

culturales desarrollados en la plaza de la localidad o incluso en otros espacios como las piscinas.



Sombrilla decorada con esparto. Foto Mikel Ozkoidi

La necesidad y dificultad del hilado de las fibras, que como anteriormente se ha mencionado, es laboriosa y requiere de mucha destreza, deja de ser elemento exclusivo del proyecto dejando mayor protagonismo al diseño y creatividad de los participantes. Y el hecho de ser partícipes de un elemento práctico, no solo decorativo, hace que diferentes personas puedan participar de la iniciativa. A pesar de todo y de que las sombrillas vuelven a ser consideradas como exponentes de una cultura viva, no se consigue atraer a mucha gente nueva al proyecto, si no es de una forma pasiva, como meros espectadores.

En esta edición se comienza a trabajar con el alumnado de la escuela de Sesma con el que se realiza una excursión para recoger esparto, majarlo y conocer las técnicas de hilado, de la mano de los esparteros de la localidad. Gracias a esta intervención se consigue que algunas niños y niñas participen en la elaboración de las sombrillas[129].

129 El este video realizado por la artista, se puede apreciar el proceso de elaboración de las sombrillas: https://youtu.be/-IrY-3PzkrI

Landarte 2019[130]

En la edición de ese año y fruto de la reflexión realizada tras las ediciones anteriores, en las que se comprueba que no se ha garantizado el relevo generacional ni se ha conseguido despertar el suficiente interés en otras personas hacia esta técnica tradicional, se plantean nuevas estrategias con el fin de incorporar a distintos colectivos. Ese año se programa un taller de mediación cultural con la escuela. Pascal Janin imparte un taller en el mes de mayo, en el que se explican las características del esparto y su distribución geográfica, se muestran diferentes objetos de artesanía y se aborda la cultura del esparto en su conjunto.

Con ayuda de algunos docentes y del Servicio de Museos se diseña una unidad didáctica para trabajar en la escuela. Tras unas nociones sobre el patrimonio, la cultura inmaterial y el esparto, la dispersión del trabajo del esparto en torno al mediterráneo y la coincidencia del origen del alumnado inmigrante de dichas regiones, las alumnas y alumnos de último curso realizan unos pequeños trabajos de investigación. Los resultados de los mismos los plasman en unas presentaciones que exponen ante todas y todos los participantes del taller de mediación, entre los que se encuentran miembros del grupo espartero, docentes, representantes municipales y madres del alumnado árabe y navarro.



Presentación de los trabajos de investigación. Foto Mikel Ozkoidi

130 En el siguiente enlace información gráfica y videos de la edición 2019: https://www.landarte.es/project/2019-sesma/





Materiales entregados para los trabajos de campo. Fotos Mikel Ozkoidi



Algunos trabajos realizados sobre y con el esparto tras la jornada de recogida de esparto en la localidad. Foto Mikel Ozkoidi

Se destaca el esfuerzo realizado para conseguir la participación de las madres del alumnado inmigrante puesto que se quiere mostrar que el esparto es una cultura que nos une. A pesar de las reticencias iniciales, se consigue que la mediación cultural fructifique. El alumnado presenta sus trabajos tanto en castellano como en árabe y el resto del taller también es traducido para que las madres migrantes puedan entenderlo.

Se diseña una tarea para que las alumnas y alumnos puedan realizar una investigación de campo sobre la cultura del esparto, en sus respectivas comunidades durante el verano. Se les reparten unos cuadernos de campo y se les enseñan unas técnicas básicas de trabajo de campo y recogida de información para que las vayan plasmando en los mismos.



Taller de Marijose Rekalde. Foto Mikel Ozkoidi

Al final del verano se vuelven a organizar talleres de la mano de la artista navarra Marijose Recalde en los que se decoran más sombrillas y se trabajan otro tipo de técnicas de hilado y objetos decorativos. En esta edición se confecciona dos sombrillas y por primera vez se consigue que un grupo de mujeres árabes se implique y decoren una de ellas. A su vez se les enseñan distintas técnicas de trenzado y se trabaja con el esparto albardín *Lygeum spartum*, propio de la localidad[131] y el atocha *Macrochloa tenacísima*.

131 http://www.anthos.es/ En la que se puede consultar el mapa de distribución de las mencionadas variedades



Sombrilla decorada por las mujeres magrebíes. Foto Mikel Ozkoidi

Para mostrar nuevas técnicas se invita al corro espartero de la Universidad Popular de Albacete[132], liderado por Jose Fajardo, que imparte unos talleres para todas y todos los participantes. Durante el taller se enseña a confeccionar diferentes objetos y se muestras otro tipo de técnicas de trenzado. A su vez se organiza un taller paralelo para que el alumnado que participa en los talleres de mediación pueda realizar pequeños objetos decorativos utilizando el esparto que ellos mismos trenzan.



El corro espartero de la Universidad Popular de Albacete

132 Web de la Universidad Popular de Albacete: https://www.upalbacete.es/




1 Taller en el que las niñas y niños realizan diferentes objetos. 2 Muestra con el resultado del taller. Fotos Mikel Ozkoidi

Pascal Janin retoma el taller de mediación en el que se analiza los resultados de las investigaciones del alumnado y se propone impulsar un grupo de trabajo cooperativo con las mujeres inmigrantes. Visto que ha sido el colectivo más implicado y su interés en la participación bastante elevado, se comienza a definir otro proyecto nuevo de salvaguarda de la cultura del esparto de la mano de las mujeres magrebíes, en el que las personas del grupo de esparteras de Sesma puedan participar.




Taller de presentación del proyecto. Fotos Mikel Ozkoidi

Nuevo proyecto para impulsar la cultura del esparto: Salvemos a las abejas. Colmenas de biodiversidad.

La importante labor de las abejas como especie polinizadora es sobradamente conocida y sobre el tema puede consultarse este artículo del colectivo ecocolmena.[133]

El proyecto que se ha diseñado tiene cinco pilares:

- Salvaguarda de la cultura tradicional del esparto, como bien del Patrimonio Cultural Inmaterial.
- Medioambiental.
- Integración sociolaboral de mujeres migrantes en entornos rurales desfavorecidos.
- Oportunidad de negocio
- Favorecimiento de espacios de socialización intergeneracionales e interculturales.

Proceso:

Las mujeres se constituyen en una asociación con el fin de obtener reconocimiento, compromiso y permiso por parte de los maridos para su participación. Este paso resulta fundamental puesto que se tuvo que negociar su participación y sobre todo su implicación. Las mujeres migrantes de la comunidad no suelen salir del pueblo, salvo aquellas que trabajan en algunas faenas relacionadas con el sector agrícola. En un principio planteaban su participación más como intermediarias en la obtención de objetos de esparto de su país, para luego exponerlos y en su caso venderlos en artesparto. Tras explicarles que la filosofía y el interés de este proyecto giran en torno a la salvaguarda de una cultura común del esparto y a que no se pierdan las técnicas tradicionales en la localidad, hubo que convencerles de que la realización de las colmenas requería de su implicación en todas las fases del proceso. El siguiente escollo fue conseguir su compromiso para asistir a los talleres de recogida y limpieza del «reviejo», que implicaban salir de la localidad y conseguir el consentimiento de sus familias. Ellas argumentaban que,

133 Página web del colectivo ecocolmena en la que se puede leer un interesante artículo sobre las abejas y la biodiversidad, Ponencia de la Conferencia Inaugural del Ciclo «El Mundo de las Abejas» Programa de sensibilización organizado por la Fundación Amigos de las Abejas e Ibercaja Obra Social. 16 de mayo de 2014. Centro Cultural Ibercaja Obra Social, Guadalajara, España: https://ecocolmena.com/las-abejas-y-la-apicultura/abejas-y-biodiversidad/

ante las posibles dificultades, preferían que los encargados municipales les trajeran el material y que posteriormente ellas se procederían a la confección. Después de una negociación tensa, aceptaron que eran ellas las que debían aprender a realizar la limpieza del «reviejo» además de las técnicas de realización de las colmenas. Este asunto se ha querido reflejar en estas líneas puesto que ha resultado ser uno de los problemas más serios con los que nos hemos encontrado.

El ayuntamiento se compromete a facilitar asesoramiento, buscar un local en el que poder trabajar y a apoyar su labor. Este proyecto tiene otro pilar importante que no se hubiera podido desarrollar sin el apoyo incondicional de la alcaldesa de Sesma, ya que no sólo cede un local de trabajo, sino que además organiza clases de castellano para el grupo, puesto que son muy pocas las que hablan esta lengua. El objetivo perseguido es contribuir a la integración y socialización de este grupo de mujeres, algunas de las cuales llevan varios años en la localidad sin haberse integrado todavía. De una población de 1164[134] habitantes en el año 2019 de los que 568 son mujeres, 73 de ellas extranjeras, de las que la comunidad magrebí es la más extensa pero que no alcanza a 40.Teniendo en cuenta estos datos consideramos un éxito que el grupo que se ha formado lo constituyan 10 de ellas.

El siguiente paso fue concretar una fecha para celebrar una fiesta para la recogida del esparto, que se obtendrá de terrenos comunales y con apoyo del ayuntamiento para facilitar los permisos pertinentes. El objetivo de dicha recogida se basa en el trabajo comunal, tradición que compartimos ambas culturas, denominado auzolan en nuestra latitud y Touiza en la de ellas.

Los siguientes talleres consisten en el aprendizaje del proceso extractivo de «reviejo», que es parte de la planta del esparto que no florece. Esta acción es acorde con el medioambiente puesto que permite cuidar la planta aligerándola de parte de su entorno muerto y facilitando el crecimiento de los tallos nuevos.

134 Datos obtenidos del Instituto Estadístico de Navarra: https://administracionelectronica.navarra.es/GN.InstitutoEstadistica.Web/informacionestadistica.aspx?R=1&E=1



Recogiendo reviejo en los espartizales de las inmediaciones de la localidad de Sesma. Fotos Mikel Ozkoidi

Los talleres tienen una parte teórica, en la que se explican las características de la planta y la forma de recogerla y posteriormente se analizan cuestiones de seguridad e higiene para la recogida. En las sesiones prácticas, el grupo se subdivide en dos, a fin de poder trasladar a la mitad de las integrantes a los espartizales, mientras que otras se quedan en la localidad aprendiendo a confeccionar colmenas y la técnica de hilado tradicional de Sesma. Resulta llamativo que algunas de las mujeres migrantes conocen este sistema de hilado puesto que en su tierra natal trabajan el esparto de la misma manera. Ello facilita

la trasmisión de dicha técnica a Tomás Goicoa[135], que es uno de los pocos hombres del grupo de esparteros y que gustoso explica a las mujeres los diferentes pasos a realizar.

La salvaguarda de la cultura del esparto viene garantizada mediante la elaboración de hilo con las técnicas tradicionales compartidas entre Sesma, único lugar en la península en el que se hila a mano, torciendo las fibras, y por las regiones oriundas de las magrebíes que viven en la comunidad.



Tomás Goicoa enseña las técnicas tradicionales de hilado a las mujeres magrebíes al artesano venido de Murcia. Foto Pascal Janin.



Hilando y confeccionando las colmenas. Foto Mikel Ozkoidi

135 En el siguiente documental grabado por Eugenio Monesma en colaboración con el Museo Etnológico Julio Caro Baroja en el año 2003, se puede conocer el trabajo de los esparteros de Sesma, de la mano de Javier Goicoa: https://vimeo.com/314746132

El compromiso del grupo es total y se consigue que una mujer se encargue de todos los niños y niñas a fin de que el resto puedan participar sin impedimento. Esto ya en sí, supone otro pequeño logro puesto que la única manera en la que se suelen socializar entre ellas siempre es en los parques o recogida de las hijas e hijos en la escuela, pero rara es la vez en la que pueden estar un grupo tan numeroso de mujeres solas. Nuestra sorpresa es más grande cuando comprobamos que algunas de las integrantes no habían salido del pueblo en un año, y rompiendo todo los tabúes se montan en las furgonetas con nosotros, hombres que no conocen. Se consigue que el trabajo de recogida se convierta en una verdadera Tuiza en la que las mujeres cantan y conversan con total libertad.

Al día siguiente se invierten los grupos y para finalizar el taller, se realizó una sesión de conclusiones en la que entre otras cosas se organizó el proceso a continuar.

El agradecimiento de las migrantes es tal, que para finalizar los talleres nos agasajan, con una merienda típica, resultando un gran fin de trabajo.



Merienda preparada por las participantes en agradecimiento a la iniciativa de la que han sido partícipes. Foto Pascal Janin

Se busca y diseña un modelo de colmena de esparto tendentes a mejorar el bien estar de estos insectos, tan vitales en las labores de polinización. No se trata de abejeras cuya finalidad sea la extracción de

miel en condiciones estresantes, sino de lugares habitables con el fin de facilitar la tarea de polinización de las abejas. Con ello se contribuye a mejorar las condiciones de vida de las mismas y a su vez mejorar su labor polinizadora contribuyendo a la mejora de todo el nicho ecológico en el que se sitúan.





Pascal muestra un modelo de colmena de biodiversidad en los talleres. Fotos Mikel Ozkoidi

La experiencia resulta un éxito y con ello se consigue contribuir a la integración del colectivo de mujeres magrebíes en la vida de la localidad. En la presentación de los trabajos desarrollados en Landarte, participan de forma activa y se sienten por primera vez integradas en la vida social de la comunidad y reconocidas por la labor que han realizado junto al resto de participantes de Sesma. Nos relatan que, al presentar su trabajo, sienten que por primera vez desde su llegada a la localidad, están desarrollando una labor en conjunto con el resto de habitantes. Durante los talleres las personas oriundas de Sesma valoran muy positivamente el haber podido hablar y conocer la realidad de este colectivo de primera mano.

La oportunidad de negocio gira en torno al trabajo para la confección de entre 20 y 30 abejeras para presentar en artesparto 2020. En el local en el que se juntan para realizar este trabajo, se reúnen las mujeres magrebíes y las personas de Sesma que así lo desean, tanto para la preparación de estas colmenas como para la realización de otro tipo

de objetos que se han aprendido a lo largo de las diferentes ediciones del programa.

Desde diciembre de 2019 hasta abril de 2020 el colectivo de mujeres magrebíes ha ido construyendo colmenas de biodiversidad y a su vez continuado con la recogida y limpieza de «reviejo» en algunos espartizales del municipio. Las mismas se presentarán en la próxima edición de artesparto del año 2020 a celebrar el 26 de abril[136].



Colmena en proceso de elaboración con el «reviejo». Foto Mikel Ozkoidi.



Esparto extendido para su secado. Foto Mikel Ozkoidi.

136 Dada la situación de excepcionalidad en la que nos encontramos con motivo de la pandemia de COVID 19. La edición de artesparto de este año se pospondrá, pero todavía, a finales de marzo de 2020, no se sabe la nueva fecha ni si se podrá celebrar.



Mujeres del grupo participante en el proyecto confeccionando las colmenas. Fotos Mikel Ozkoidi.

Conclusiones

A pesar de que todavía es pronto para valorar todo el potencial de este último proyecto, consideramos que, de momento, se han cumplido unos cuantos de los objetivos perseguidos con el mismo. Se han generado unas oportunidades que pasamos a detallar a renglón seguido:

Principalmente se incide en la oportunidad que este proceso da a los colectivos inmigrantes para integrarse en la vida cotidiana de la comunidad. Por una parte participan junto a las sesmeras en dicha labor y por otra permite que ocupen diferentes espacios de la vida de Sesma, en las que difícilmente se veían integradas y prestigiadas, tal y como ocurre en la actualidad.

A la par de este proyecto el ayuntamiento ha facilitado un local para el trabajo y ha organizado clases de castellano para las migrantes, que han resultado tener un seguimiento bastante más alto de lo habitual,

permitiendo con ello que la comunicación con el resto de vecindario pueda ser más fluida.

Las técnicas de hilado tradicionales de la localidad quedan garantizadas mediante la transmisión realizada a este nuevo colectivo. Por ello el plan de salvaguarda puede considerarse que, por lo menos de momento, está garantizado. No se trata exclusivamente de la documentación de unas técnicas, sino que con la elaboración de colmenas y otros utensilios se mantienen vivas.

En cuanto al aspecto medioambiental, es pronto para analizar sus consecuencias, pero queda claro que en la actualidad los espartizales están abandonados y estas plantas cada vez tienen más «reviejo» a su alrededor, con lo que se dificulta el crecimiento de nuevas plantas. A pesar de que el material empleado no supone grandes cantidades, por lo menos se han conseguido limpiar y revitalizar unas pequeñas zonas. Habrá que hacer seguimiento de estos paisajes para ver si las mismas se revitalizan.

En cuanto a las colmenas realizadas, que ascienden a treintena, cumplen perfectamente los objetivos de habitabilidad con creces. El esparto es una planta que permite mantener la temperatura muy bien y por lo tanto como refugio para las abejas es muy apropiado. Ahora habrá que ver la aceptación que este producto tiene en el mercado.

Bibliografía

Plan salvaguarda cultura del esparto. http://www.culturaydeporte.gob.es/planes-nacionales/planes-nacionales/salvaguardia-patrimonio-cultural-inmaterial/actuaciones/plan-de-salvaguarda-de-la-cultura-del-esparto.html

Sagasti Lacalle, Mª José (2002). *El esparto en Sesma*, Ayuntamiento de Sesma.

MUSEOS E COLECCIÓNS ETNOGRÁFICAS DE GALICIA

César Llana Rodríguez. Museo Etnolóxico. Ribadavia.

Manuel Vilar Álvarez. Museo do Pobo Galego.

O mapa da Antropoloxía

O que hoxe coñecemos como Antropoloxía, e que noutros momentos e contextos puido ser chamada por outros nomes, nomes como Folclore ou Etnografía, e desenvolvida por outros saberes, ten unha presenza en Galicia cando menos desde a segunda metade do século XIX, coincidindo no tempo co movemento cultural denominado Rexurdimento e o seu paralelo político, o Rexionalismo, mais tamén con outros intereses culturais e inquietudes sociais. Vinculado ao Rexurdimento e ao Rexionalismo aparece unha preocupación pola lingua galega e pola cultura, e nomes como Rosalía de Castro, Eduardo Pondal ou Manuel Murguía. Neste contexto agroman diferentes traballos que podemos considerar como miradas antropolóxicas iniciais e situar nos incipientes alicerces do noso saber.

Rodríguez Campos (1991) sinala catro fontes das que brota a auga que rega os campos onde aflora o que este autor denomina «etnografía clásica». Hai unha fonte da que a auga corre polo campo dos autores literarios, como Emilia Pardo Bazán. Na casa desta escritora constituíuse en decembro de 1883 a Sociedad El Folklore Gallego, institución á que se vinculan autores como Pérez Ballesteros, autor de un *Cancionero popular gallego*, ou Marcial Valladares. No seu discurso inaugural Emilia Pardo Bazán, que era a presidenta da entidade, ma-

nifesta as intencións da disciplina que agora estaba a dar os primeiros pasos en Galicia, grazas á boa sombra da figura de Machado y Álvarez:

> «[...] El folk-Lore quiere recoger esas figuras que se olvidan y eses vestigios de remotas edades que corren peligro de desaparecer para siempre. Quiere recogerlos no con el fin de poner otra vez en uso lo que cayó en desuso [...] sino con el de archivarlos». (Pardo Bazán 1884: 9)

Outra fonte leva a auga ao campo onde traballan os intelectuais agraristas, como Alfredo Vicenti ou Prudencio Rovira, autores máis próximos ao ideario de Joaquín Costa e cunha preocupación social, polo que se apartan da idea étnica central en outros intelectuais do momento.

A terceira fonte leva a auga ao campo dos profesionais vinculados co dereito, destacando a figura de García Ramos. Neste grupo tamén poderiamos incluír ao xuíz andaluz Nicolás Tenorio, autor dunha moi interesante monografía titulada *La aldea gallega*, publicada en Cádiz en 1912, mais entón non tivo a repercusión que se merecía.

Da cuarta fonte beben os historiadores, pois estes recorren á etnografía na busca de datos para construír conceptualmente unha teoría diferencialista na que fundamentar o rexionalismo. Manuel Murguía pode ser considerado como a figura máis destacada.

Entramos de cheo xa no século XX. Poderiamos dicir que comeza en Galicia en 1916 e marcado por un novo ideario político e cultural. É 1916 o ano no que se fundan as Irmandades da Fala, que reivindican o uso da lingua galega máis alá da vida cotiá e como concepto identitario e político; e é o ano no que Castelao comeza a serie de debuxos que logo conformaría o álbum *Nós*. O ideario político camiña do étnico cara a posturas cívico-democráticas, camiño que ten outra marca en 1931 coa fundación do Partido Galeguista.

O cambio de paradigma no político coincide cun novo estilo nos estudos de cultura tradicional e a aparición do Seminario de Estudos Galegos (SEG) en 1923. O SEG ten como obxectivo xeral levar a cabo un estudo sistemático de Galicia desde unha óptica plurisdiciplinar (González Reboredo 2010: 206). Estaba organizado en secciones e a de Etnografía e Folclore sería dirixida por Vicente Risco, mais os

seus membros podían participar noutras. O SEG realizou campañas, xeiras, por comarcas na que participaban as diferentes secciones, onde as de arqueoloxía e de etnografía podían ter un papel máis destacado. Non era un traballo interdisciplinar, senón multidisciplinar. Un bo exemplo deste traballo é o volume colectivo *Terra de Melide*, publicado en 1933. *Parroquia de Velle* (1936), pode ser outro exemplo desta relación entre arqueoloxía e etnografía.

Vinculados a esta institución, creada pola sociedade civil, están nomes como Vicente Risco, Fermín Bouza-Brey, Xesús Taboada, Antonio Fraguas ou Xaquín Lorenzo, personaxes que camiñaron pola etnografía, pero tamén pola arqueoloxía e pola historia da arte.

Non é o noso obxectivo analizar aquí os cambios e as diferenzas, tamén as persistencias, dadas entre os primeiros traballos aparecidos no século XIX e os realizados polos etnógrafos vinculados ao Seminario de Estudos Galegos desde a década de 1920, simplemente constatar os marcadores principais para ter unha visión inicial e chegar ao momento actual, obxectivo desta comunicación.

O Seminario de Estudos Galegos remata bruscamente en 1936. Algúns dos seus membros foron asasinados, outros colleron o camiño do exilio ou optaron polo exilio interior durante os anos escuros. Case todos que quedaron acabaron integrándose no Instituto de Estudios Gallegos Padre Sarmiento, creado en 1943 e integrado no CSIC, institución que recolleu os restos do naufraxio; mais o contexto e o ideario de traballo eran xa outros moi distintos. Por exemplo, a lingua galega desaparece dos escritos de autores que ata 1936 usaban de cote este idioma. Mais non toda a etnografía se facía no Instituto de Estudios Gallegos Padre Sarmiento. Outros focos, máis pequenos, mantíñanse á sombra de institucións como o Museo de Pontevedra, o Museo Arqueolóxico de Ourense ou a Real Academia Gallega. A cor gris será á que domine o panorama ata a década de 1970. En 1971 publícase *Antropología Cultural de Galicia*, de Carmelo Lisón, que trae unha nova maneira de entender o dato e o saber etnográfico.

O que hoxe chamamos Antropoloxía comeza a su institucionalización na década de 1970 coa súa chegada á Universidade. A súa presenza deuse primeiro na Facultade de Filosofía, impartindo tamén unha materia na de Xeografía e Historia. Hoxe esta última está desa-

parecida e o departamento de Antropoloxía da Facultade de Filosofía diluíuse en Filosofía e Antropoloxía, impartindo no grao de Filosofía e noutros graos fora desta facultade. Cando en 1989 a Universidade de Santiago de Compostela se divide en tres para dar lugar ás Universidades da Coruña e Vigo, a antropoloxía tamén se establece neses centros. De todos modos o reduto universitario dunha antropoloxía profesional tivo «muito pouco espaço e visibilidade sociais fora da academia» (Pereiro 2001: 175). E, na academia, tampouco é un saber cunha presenza visible. Ou os antropólogos son ou somos visibles, ou a sociedade entende como innecesario o seu traballo e o seu saber.

Cartografía inicial dos museos

O museo, como institución cultural, ten en Galicia un certo percorrido, máis na ansia que no práctico. Vicente Risco, nun artigo publicado nunha revista da emigración rioplatense, falaba da «arela» que facía tempo sentía «a xente que traballa no estudo do Pobo galego» (Risco 1926). A finais do século XIX os diversos intentos, o promovido pola Sociedad Económica de Amigos del País de Santiago de Compostela, da Sociedad Arqueológica de Pontevedra ou da Comisión Provincial de Monumentos de Ourense, non lograron permanecer no tempo e, en casos, nin sequera chegaron a abrir as portas. Na década de 1920 e 1930 son creados os museos provinciais da Coruña (1922), Pontevedra (1927), Lugo (1932), mais aquí a palabra creación non significa apertura ao público. Non todos logran abrir as portas para que puidese acceder a cidadanía.

Un feito importante nesta preocupación por exhibir o patrimonio está na Exposición Regional Gallega de 1909, exposición que funcionou como unha chamada de atención sobre o patrimonio cultural e a necesidade dun lugar que o prestixiara e preservara para a súa transmisión. Outras iniciativas, máis modestas, poden ser o Museo de Pías que fundara o dono do balneario de Mondariz, Enrique Peinador, situado na granxa de Pías, próxima ao complexo termal. Enrique Peinador era membro da Sociedad Arqueológica de Pontevedra e ao seu balneario acudían intelectuais e políticos, galegos e non galegos. A primeira referencia a este «museo gallego» está nun artigo de 1903 na revista *La*

Temporada, editada desde o propio balneario. Podemos considerar esta pioneira iniciativa, aínda que tiña tamén fondos arqueolóxicos, como o primeiro museo etnográfico de Galicia.

A iniciativa máis próxima aos intereses antropolóxicos aparece co *Seminario de Estudos Galegos*. Como xa queda dito o interese por crear o «Museo galego» flotaba no ambiente intelectual desde finais do século XIX. A finais da década de 1880 Manuel Amor Meilán (1887) publica, outra vez nos medios da emigración americana, dous artigos reivindicando «El Museo Gallego».

A documentación do SEG fala dun «Museo Etnográfico Galego» en 1926 (Mato 2001: 56), e o xornal *A Nosa Terra* recólleo tamén no seu número do 1 de abril de 1926, así como a revista *Nós*; pero realmente o Museo, mellor sería chamarlle colección, non existe como tal ata que no curso 1930-1931 se forma unha comisión para organizar un museo etnográfico, que estaba formada, entre outros, por Vicente Risco, Filgueira Valverde, Martínez López ou Castelao; posteriormente se nomea a dous conservadores, Xesús Carro e Xaquín Lorenzo. Este último é unha das persoas máis vinculadas a esta iniciativa que transforma os obxectos da vida cotiá da xente común en documentos que nos contan a súa historia.

Mais como o SEG remata bruscamente en 1936, o seu «Museo» queda desamparado e as súas colecciones incautadas e arrombadas «en un cuarto trastero del mismo edificio», segundo conta nuna carta (9-01-1943) Xesús Carro, persoa que fora nomeada director en 1933, porque a Sección Femenina celebrou un congreso en Santiago de Compostela e «ha elegido como local para las sesiones el salón» onde estaban expostas as colecciónS, no Pazo de Fonseca (Mato 2001).

A partir de entón cae a «longa noite de pedra», tamén sobre os museos. Desde 1954, Ano Santo compostelán, o réxime franquista redescubre o Camiño de Santiago e, na década seguinte, o seu potencial turístico. Aparecen entón actuacións de recuperación de determinados lugares, como O Cebreiro, que entra dentro dun «Plan de Restauración de los lugares Jacobeos» (Castro Fernández 2005:94). Así, neste enclave, vaise restaurar unha palloza e instalar nela un Museo Etnográfico. Detrás desta iniciativa están dous personaxes: Elías Valiña, o cura do Cebreiro e inventor da frecha amarela, e Manuel Chamoso

Lamas, Comisario da Dirección General de Bellas Artes. O 12 de outubro de 1971 inaugúrase o Museo Etnográfico.

Mais para chegar ata aquí hai tamén unha construción teórica. O propio Chamoso Lamas (1974; 1975) presenta a idea no II e III Congreso Nacional de Artes y Costumbres Populares. Nas súas comunicacións, sempre breves, fala da creación dos museos locais ou comarcais como una «auténtica necesidad, para acoger las esencias del carácter [...]» das comarcas. Con respecto a Galicia distinguía «tres medios de vida fundamentalmente diferenciados», que concreta como o da «vida en la montaña, la vida en el valle y la vida en la costa». A cada un destes modos corresponderíalle un museo de «Arte y Costumbres Populares» (Chamoso Lamas 1974:34). O situado no Cebreiro sería o que correspondería ao modo de vida da montaña; o do val sería instalado en Ribadavia, capital da comarca vitivinícola do Ribeiro; e o da vida na costa tería que situarse no «pueblecillo marinero de Combarro». A idea que está detrás é «la defensa y conservación de los valores del pasado» ante «la grave amenaza de desaparición de aquellos exponentes de los valores populares» (Chamoso Lamas 1975: 347). Faltaría un cuarto museo, o «Museo del Traje Regional Gallego», que debería situarse en Betanzos, creado por decreto (10/10/1974) e que non chegaría a concretarse como tal.

O actual Museo Etnolóxico de Ribadavia pode ser entendido como unha concreción tardía desta idea de Chamoso Lamas. Foi creado para dar saída á sección de etnografía do Museo Provincial de Ourense e como ente independente en 1993. Os museos provinciais de Lugo, Ourense e Pontevedra mantiveron unhas secciones de etnografía, un espazo mínimo durante o franquismo para este tipo de fondos.

Pouco máis destacable se pode sinalar para estes anos do franquismo, a excepción de algunha iniciativa particular, como a de Olimpio Liste que logra abrir a súa colección na antiga hospedaría fronte ao mosteiro de Oseira en 1972. Esta interesante colección etnográfica logrou abrir unha sede en Vigo en 1999, pero a de Oseira languidece agora, desaparecido o seu fundador, por falta de apoio institucional. En resumidas contas, as institucións museísticas creadas antes de 1970 foron moi escasas (Sierra 2015: 21).

Morto o ditador hai ansias recobradas e novos proxectos aparecen na liña do horizonte, nun intento de recuperar e normalizar a vida cultural e social. Este «clima de liberdade», e despois de corenta anos de dictadura, é propicio a iniciativas como a do Museo do Pobo Galego (MPG); tamén pola ausencia dunha institución de ámbito galego que «recollese e estudase a cultura popular [...] inducida polo acelerado proceso de cambio económico, social e ideolóxico, que estaba a provocar o deterioro ou a profunda transformación dos trazos fundamentas da nosa identidade» (Museo do Pobo Galego 1997: 12).

En 1976 créase unha asociación denominada «Padronado Museo do Pobo Galego» e nos seus estatutos se di que os seus obxectivos son investigar, conservar, defender e promover a cultura galega e súa historia en todos os seus ámbitos e «concretamente crear e desenvolver un museo ao servizo destes obxectivos». Este museo, o Museo do Pobo Galego, abrirá as portas o 29 de outubro de 1977. No seu padroado encontramos figuras como Antonio Fraguas e Xaquín Lorenzo, que pertenceran ao Seminario de Estudos Galegos. Ambos ocuparán a presidencia do Padroado e dirección do Museo ata o seu pasamento. Son estes nomes os que enlazan as novas xeracións, chegadas á Universidade na segunda metade da década de 1960, coa tradición e compromiso cultural e galeguista que se dera durante a II República e, así, con estes antecedentes previos, «procurándose unha posición nunha tradición que lle permite estar presente na cultura galega como unha institución ´natural` no seu desenvolvemento» (Braña 2008: 67).

Enlazando con esta tradición, o MPG defínese como continuador do labor etnográfico do Seminario de Estudos Galegos, polo tanto como un museo antropolóxico. Este papel tamén foi recoñecido pola Xunta de Galicia ao consideralo como «centro sintetizador dos Museos e coleccións antropolóxicas de Galicia» (Decreto 111/1993).

O MPG é de titularidade privada, mais conta con axudas de capital público procedente da Xunta de Galicia, das catro deputacións provinciais ou do concello de Santiago de Compostela. A novidade na organización deste museo está na presenza nos seus órganos representativos da súa masa social. A falta de apoio institucional nun momento de cambio, os xestores deste proxecto buscaron asentarse na sociedade civil. No canto de crear unha asociación de amigos do museo en pa-

ralelo, os «amigos» entraron a formar parte do propio museo. Serán estes os que acheguen unha parte fundamental dos medios cos que a entidade vai contar para levar a cabo a súa actividade, «mediante o pagamento de cotas e a aportación de materiais, constituíndose nunha garantía esencial da actividade e independencia do Museo» (Museo do Pobo Galego 1997: 13). Esta masa social ten representación no Padroado (dez) e no Consello de Goberno (dous), que é o órgano de goberno executivo da institución.

A aparición do MPG será un estímulo e modelo para outros museos. Moitas veces este estímulo só se queda nunha copia mimética que non transmite as vivencias relacionadas cos obxectos expostos.

Con respecto ao nivel escolar podemos destacar as iniciativas xurdidas nos colexios CPI Montecaxado (As Pontes de García Rodríguez) e no CEIP Mosteiro de Caaveiro (A Capela), en ambos hai que sinalar o empeño dalgúns mestres para levar adiante experiencias sociopedaxógicas que frutificaron en colecciones etnográficas. Destas colecciones, formadas principalmente en centros escolares do ámbito rural, agromaron o Museo Etnográfico Monte Caxado e o Museo Etnográfico da Capela. O primeiro perdeu a súa relación coa escola onde nacera, porque esta, ante a diminución da poboación na localidade, pechou en 2017 e cunha campaña en contra da súa desaparición; o segundo segue mantendo a súa relación coa escola, mais logrou medrar fóra dela con tres novos elementos: Casa do Pazo, Parque Etnográfico do Sesín e Escola de Guitriz, cambiando en 2001 o nome de «colección» polo de «Museo» coa súa saída do recinto escolar. Ambos museos dependen dun padroado dos que forman parte os respectivos concellos.

A partir da década de 1990, e debido ás axudas da UE encamiñadas a dar alternativas ao sector primario, os museos locais van salpicando o mapa de Galicia, moitos deles sen ningún proxecto inicial mínimo, sen estudos previos e sen persoal especializado ou nin tan sequera con persoal e, incluso, sen fondos.

Cartografía actual dos museos etnográficos

Non é doado obter a relación completa de museos e coleccións etnográficas en Galicia ao dia de hoxe. Certamente existe unha relación oficial, o Rexisto Xeral de Museos de Galicia[137] elaborado pola Consellería de Cultura, segundo o cal no ano 2020 figuran corenta e dous. Redondeando, o triplo dos museos ou coleccións con fondos etnográficos rexistrados no ano 1993 (López Redondo *et al*Ii. 1993).

Mais estas cifras deben ser contextualizadas. En primeiro lugar, trátase de museos e coleccións que tiveron o recoñecemento como tal pola Xunta de Galicia; non obstante este Rexistro non inclúe todas as coleccións existentes. Por outra banda, o recoñecemento administrativo non garante que todos teñan existencia pasados uns anos. É o caso, por exemplo, do Museo Etnográfico Sotelo Blanco (Santiago de Compostela) ou do Museo Etnográfico Olimpio Liste (Oseira), pechados nos últimos anos. En consecuencia, os datos cuantitativos ofrecidos deben ser considerados como orientadores, nunca como definitivos.

Outra consideración, no caso de que baixo unha mesma denominación se inclúan varias sedes se computará como unha única institución, por exemplo o Museo Etnográfico da Capela, conformado pola Casa do Pazo, Parque Etnográfico do Sesín e a Escola de Guitriz, ou o Parque Etnográfico do Río Arnoia (Allariz) constituído polo Muíño do Burato, Museo do Tecido «O Fiadeiro» e Museo do Coiro «Fábrica de Curtidos Familia Nogueiras»; mentres que se contarán por separado aquelas institucións que teñen unha historia propia como tal museo ou colección aínda que hoxe formen parte dun conxunto compartindo xestión, como é o caso do Museo Provincial do Mar (Cervo) ou o Museo Etnográfico e da Historia de San Paio de Narla, ámbolos dous integrados na Rede Museística Provincial de Lugo, xestionada pola Deputación Provincial de Lugo. Seguimos nisto os asentos do Rexistro Xeral de Museos de Galicia.

137 O Rexistro Xeral de Museos foi creado polo Decreto 314/1986 de 16 de outubro, polo que se regula o Sistema Público de Museos da Comunidade Autónoma (DOG de 7 de novembro). O primeiro censo de Museos de Galicia elaborouse no ano 1988.

Rexistro Xeral de Museos de Galicia (1993)	DATA C[138]	DATA R[139]	TITULAR	CARÁCTER
A CORUÑA				
Museo da Terra de Melide	1982		Privada	Museo
Museo das Mariñas	1983		ALC[140]	Museo
Museo do Pobo Galego	1976	1993[141]	Privada	Museo
Colección Etnográfica do Colexio Público «Mosteiro de Caaveiro»	1981		CPI[142]	Colección
Museo das Peregrinacións e de Santiago	1951	1982[143]	EXT[144]	Museo
Museo Etnográfico Sotelo Blanco	1995		Privada	Colección

138 DATA C: data de creación.

139 DATA R: data da norma xurídica na que se recoñece, autoriza e cualifica segundo a normativa galega en materia de Patrimonio Cultural. Agás que se indique outra norma, a data é a do Acordo do Consello da Xunta de Galicia aos efectos do disposto na Lei 5/2016, do 4 de maio, do Patrimonio Cultural de Galicia.

140 ALC: Administración Local de Concellos.

141 Decreto 111/1993, de 22 de maio, polo que se recoñece ao Museo do Pobo Galego como centro sintetizador dos museos e coleccións antropolóxicos de Galicia.

142 CPI: Centro Público Integrado

143 Real Decreto 2434/1982, de 24 de julio, sobre traspaso de funciones y servicios del Estado a la Comunidad Autónoma de Galicia en materia de cultura. Real Decreto 1531/1989, de 15 de diciembre, sobre ampliación de medios personales y presupuestarios traspasados a la Comunidad Autónoma de Galicia en materia de Cultura (Bibliotecas, Archivos y Museos).

144 EXT: Estado Xestión Transferida.

Rexistro Xeral de Museos de Galicia (1993)	DATA C[138]	DATA R[139]	TITULAR	CARÁCTER
LUGO				
Museo Provincial de Lugo	1932		ALD[145]	Museo
Museo Comarcal da Fonsagrada	1984		Privada	Museo
Museo Etnográfico do Cebreiro	1970	1982[146]	EXT	Museo
Museo Etnográfico e da Historia de San Paio de Narla	1983		ALD	Museo
Museo Parroquial de Monterroso	1989		ECL[147]	Museo
Museo Provincial do Mar	1969		ALD	Museo
OURENSE				
Museo Etnográfico «Olimpio Liste»	1972		Privada	Museo
Museo Etnográfico da Limia	1991	1991[148]	ALC	Museo
Museo de Artes e Costumes Populares	1969	1982[149]	EXT	Museo
PONTEVEDRA				
Museo Municipal de Ponteareas	1985	1989[150]	ALC	Museo
Museo de Pontevedra	1927		ALD	Museo

TABOA 1.- Museos e Coleccións Visitables recollidos no Rexistro Xeral de Museos de Galicia no ano 1993

145 ALD: Administración Local Deputacións.

146 Real Decreto 2434/1982, de 24 de julio, sobre traspaso de funciones y servicios del Estado a la Comunidad Autónoma de Galicia en materia de cultura. Real Decreto 1531/1989, de 15 de diciembre, sobre ampliación de medios personales y presupuestarios traspasados a la Comunidad Autónoma de Galicia en materia de Cultura (Bibliotecas, Archivos y Museos).

147 ECL: Eclesiástica.

148 Resolución do Director Xeral do Patrimonio Histórico e Documental do 22 de novembro de 1991, pola que se autoriza a creación do Museo de Vilar de Santos.

149 Real Decreto 2434/1982, de 24 de julio, sobre traspaso de funciones y servicios del Estado a la Comunidad Autónoma de Galicia en materia de cultura. Real Decreto 1531/1989, de 15 de diciembre, sobre ampliación de medios personales y presupuestarios traspasados a la Comunidad Autónoma de Galicia en materia de Cultura (Bibliotecas, Archivos y Museos).

150 Sanz-Pastor y Fernández de Piérola (1990): *Museos y Colecciones de España*. Madrid. Ministerio de Cultura, p.: 464.

Rexistro Xeral de Museos de Galicia (2020)	DATA C	DATA R	TITULAR	C A R Á C - TER
CORUÑA				
Museo da Terra de Melide	1982		Privada	Museo
Museo das Mariñas	1983		ALC	Museo
Museo do Pobo Galego	1976	1993	Privada	Museo
Museo Etnográfico da Capela[151]	1981		ALC	Museo
Museo Pedagóxico de Galicia	2000	2006[152]	XG[153]	Museo
Museo Mares de Cedeira	2017	2017	Privada	Colección
Museo do Mar de Laxe	2017	2017	ALC	Colección
Museo das Peregrinacións e de Santiago	1951	1982	EXT	Museo
Museo de la Construcción Naval	2018	2018	FUND[154]	Museo
Colección Fernando Blanco de Lema	2001		FUND	Colección
Ecomuseo Forno do Forte			ALC	C?
MEGA Mundo Estrella Galicia	2019		Privada	M?
Alfar Museo da Olería de Buño	2019		ALC	C?
Museo Marítimo Seno de Corcubión	2001		Privada	Colección
Museo Etnográfico Sotelo Blanco	1995		Privada	Colección

151 É a Colección Etnográfica do Colexio Público «Mosteiro de Caaveiro» do Censo de 1993. No ano 2001, o Concello da Capela e o CEIP Mosteiro de Caaveiro acordan a creación da asociación «Patronato do Museo Etnográfico da Capela», co obxectivo de crear un museo para albergar a colección etnográfica reunida no C.E.I.P. http://www.concellodacapela.es/paxinas/gl/turismo/museo-etnografico.php

152 Decreto 268/2000, do 2 de novembro, polo que se crea o Museo Pedagóxico de Galicia.

153 XG: Xunta de Galicia.

154 FUND: Fundación.

Rexistro Xeral de Museos de Galicia (2020)	DATA C	DATA R	TITULAR	C A R Á C - TER
LUGO				
Museo Provincial de Lugo	1932		ALD	Museo
Colección Etnográfica e de Cerámica Regal – Xunqueira	2010	2010	Privada	Colección
Colección Visitable do Barco Museo Boniteiro «Reina del Carmen»	2006	2007	ALC	Colección
Museo Comarcal da Fonsagrada	1984		Privada	Museo
Museo Etnográfico do Cebreiro	1970	1982	EXT	Museo
Museo Etnográfico e da Historia de San Paio de Narla	1983		ALD	Museo
Museo Parroquial de Monterroso	1989		ECL	Museo
Museo Provincial do Mar	1969		ALD	Museo
Colección de Instrumentos Musicais do Centrad	2008		ALD	Colección
Palloza «Casa do Sesto»	2007	2007	Privada	Colección
Pazo de Arxeriz	2008	2008	Privada	Colección
OURENSE				
Museo Etnográfico «Olimpio Liste»	1972		Privada	Museo
Museo Etnográfico da Limia	1991	1991	ALC	Museo
Museo Etnolóxico[155]	1969	1982	EXT	Museo
Parque Etnográfico do Río Arnoia	1993	1993[156]	ALC	Museo
Museo do Viño de Galicia	2019	2019[157]	XG	Museo
Museo Galego do Xoguete	1995		ALC	Colección

155 É a denominación do Museo de Artes e Costumes Populares dende 1993.

156 Resolución do Director Xeral de Patrimonio Histórico e Documental do 19 de novembro 1993.

157 Decreto 86/2019, do 27 de xuño, polo que se crea o Museo do Viño de Galicia.

Rexistro Xeral de Museos de Galicia (2020)	DATA C	DATA R	TITULAR	C A R Á C - TER
PONTEVEDRA				
Centro Etnográfico da Terra de Montes	2000	2012	Privada	Colección
Colección Casa do Patrón	2000	2000	Privada	Colección
Colección Etnográfica e do Viño de Cambados	2002	2002	ALC	Colección
Museo Anfaco da Industria Conserveira	2004	2008	Privada	Colección
Museo Liste. Vigo	1999	2001	Privada	Museo
Museo Massó	2002	2002[158]	XG	Museo
Museo Municipal «Ramón María Aller Ulloa»	1989		ALC	Museo
Museo Municipal de Ponteareas	1985		ALC	Museo
Museo de Pontevedra	192 7		ALD	Museo
Museo do Mar de Galicia	2002		XG	Museo

TABOA 2.- Museos e Coleccións Visitables recollidos no Rexistro Xeral de Museos de Galicia no ano 2020

Os datos do Rexistro Xeral de Museos de Galicia permítennos algunhas observacións xerais. Así, temos que o número de centros incluídos no Rexistro é inferior á metade dos centros museísticos da Comunidade e que presentan na distribución territorial un lixeiro desequilibrio en favor da Coruña, con algo máis dun terzo dos centros do Rexistro radicados nesta provincia, seguida por Lugo e Pontevedra e pechando a relación Ourense. Polo que respecta a composición interna, A Coruña é a provincia mellor representada no Rexistro, algo máis dun terzo do total de centros, e tanto de museos como, incluso algo máis, de coleccións visitables[159]; seguida de Lugo, Pontevedra e pechando a relación Ourense.

158 Decreto 238/2002, de 4 de xullo, polo que se crea o Museo Massó.

159 A Lei 5/2016, do 4 de maio, do Patrimonio Cultural de Galicia contempla dúas figuras: Museo, definida no artigo 111, e a de Colección Visitable, definida no artigo 112. Neste momento no Parlamento de Galicia tense presentado un proxecto de Lei de Museos e outros Centros Museísticos de Galicia, no cal se contempla unha terceira figura: a dos Centros de Interpretación Patrimonial.

En todo caso, na data da consulta do Rexistro, febreiro de 2020, este contén máis museos que coleccións visitables, encabezando aqueles o Rexistro en tódalas provincias, e mantendo o reparto xa coñecido: A Coruña, Lugo, Pontevedra e Ourense. Pola súa parte as coleccións visitables presentan unha clara preferencia pola Coruña, seguida por Lugo, Pontevedra e finalmente Ourense, cunha única colección no Rexistro. Mais este panorama debe ser matizado.

Polo xeral, os titulares dunha colección mostran interese en obter o recoñecemento como museo, e isto polo prestixio da institución, do nome. De feito o habitual é que as coleccións se autodenominen museo, incluso as que foron recoñecidas como colección visitable. Agora ben, esta última figura non aparece en Galicia ata a lei do Patrimonio Cultural do ano 1995[160]; o que fai que todos os asentos do Rexistro Xeral de Museos de Galicia ata esa data séxano como museo; é máis, cando en 1982 se transferiu á Xunta de Galicia a xestión de museos de titularidade estatal[161], estes foron incorporados ao Rexistro. Isto é, no Rexistro están tódolos museos existentes en Galicia con anterioridade á data da súa creación, os de xestión transferida e os recoñecidos antes da lei de 1995. De feito, a partir desa data seis centros foron incorporados como museo, todos eles de iniciativa pública, aos que se engade un sétimo de iniciativa dunha coñecida empresa de bebidas.

Se atendemos ao total de centros incluídos ou non no Rexistro podemos obter algúns riscos de interese. A provincia con máis centros museísticos é A Coruña, seguida de Ourense, Pontevedra e Lugo. Pois ben, da proporción de centros recoñecidos por provincia resulta que Lugo, con o menor número de centros é a que proporcionalmente máis interese vén demostrando por obter o ingreso dos mesmos no Rexistro, e faino con equilibrio entre museos e coleccións visitables. Ourense, a segunda en número de centros, é pola contra a que menos representación ten no Rexistro, ningunha entrada dende 1995, e salvo unha colección visitable todos son museos; en claro contraste coa creación de centros nas dúas primeiras décadas do século XXI. Pola súa

160 Esta figura aparece definida por vez primeira no artigo 68 da lei 8/1995, de 30 de outubro, do Patrimonio Cultural de Galicia.

161 Real Decreto 2434/1982, de 24 de julio, sobre traspaso de funciones y servicios del Estado a la Comunidad Autónoma de Galicia en materia de cultura, BOE de 1 de octubre de 1982.

vez, A Coruña e Pontevedra teñen no Rexistro máis dun terzo do total das súas respectivas coleccións, cun aporte equilibrado de museos e de coleccións visitables.

Ao exposto caben dúas precisións. Primeira, se atendemos ás datas de creación dos diversos centros temos o seguinte: a década dos anos oitenta do século pasado e a primeira década do século XXI rexistran senllos máximos na constitución de centros museísticos en Lugo, Pontevedra e, dentro dun ritmo máis homoxéneo no tempo e mantendo o crecemento ata hoxe, A Coruña. Ourense, pola súa parte, presenta os intervalos máximos na década dos oitenta do século XX e na segunda década do XXI. Isto é, Ourense adiantase unha década no XX e retrasase dez anos no XXI. Este comportamento á alza a partir do ano 2010 en Ourense contrasta co descenso na aparición de novos centros, caso da Coruña e Pontevedra, ou co estancamento, como acontece en Lugo.

A segunda precisión é a relativa ao diferencial comportamento respecto ao recoñecemento administrativo. Ata onde os datos o permiten, parece haber un cambio de tendencia a partir da última década do século XX. Ata esa data, os centros creados ingresan polo xeral no Rexistro; mais a partir do inicio da presente centuria o comportamento varía dunha provincia a outra. Así, mentres Ourense acada o mínimo, Pontevedra e Lugo seguen achegando ao Rexistro algo máis da metade dos centros creados nos primeiros dez anos, descendendo a porcentaxe a partir desa data; a súa vez, A Coruña incrementa o ritmo crecente na achega ao Rexistro, sobre todo nos últimos dez anos.

Se atendemos a titularidade dos centros teremos unha aproximación acerca de quen ten a iniciativa na creación e, conseguintemente no seu caso, o interese no recoñecemento como museo ou como colección visitable. Pois ben, considerados no seu conxunto os centros museísticos de Galicia son maioritariamente de titularidade pública, xa se trate dunha Administración ou dunha entidade de dereito público. Predominio da titularidade pública, cunha tendencia ao equilibrio nas provincias do Norte, sobre todo en Lugo, mentres que no Sur os centros de titularidade privada teñen un peso claramente menor, especialmente en Ourense.

Pois ben, a partir do dato de que a iniciativa corresponde maioritariamente a unha administración pública en todas as provincias, é posible sinalar certos trazos diferenciadores. Así, mentres en Ourense o único centro privado é un museo, o Museo Etnográfico»Olimpio Liste» en Oseira (Cea), que pechou no ano 2011, en Lugo os centros de titularidade privada case que están á par cos de propiedade pública; a súa vez, A Coruña e Pontevedra, aínda con predominio da iniciativa das Administracións, a achega privada logra unha presenza relevante.

Convén sinalar o feito de que as coleccións visitables obedecen as máis das veces a iniciativas de particulares, asociacións, etc. Polo tanto, é a achega destas coleccións o elemento modulador do panorama dunha provincia a outra. De feito, en coherencia co exposto máis arriba, na Coruña e Lugo dáse un equilibrio entre os centros recoñecidos como Museo e os que o foron como Colección Visitable; mentres que Ourense e Pontevedra son as provincias nas que os museos acaparan a relación.

E isto ten importancia porque estanos indicando, por un lado, o dinamismo da sociedade á hora de conformar as súa memoria, mais á vez remítenos, polas características desta figura, a centros con recursos insuficientes para asegurar máis que un horario regular e unhas garantías mínimas de conservación dos fondos.

Todo isto expresado coas reservas da concreta titularidade xurídica que corresponda ás fundacións e asociacións nas que están presentes Administracións Públicas; o criterio seguido foi o de considerar a estes entes como de ámbito público cando son unha ou varias as Administracións as que os conforman.

O problema da permanencia das coleccións

Como xa se ten adiantado, obter o recoñecemento administrativo e ser incorporado ao Rexistro de Museos de Galicia, non é garantía de manterse no tempo. É o caso do xa citado Museo Etnográfico «Olimpio Liste, como tamén das coleccións visitables Museo Etnográfico Sotelo Blanco, Museo Marítimo Seno de Corcubión ou do Centro Etnográfico da Terra de Montes.

No caso do Museo Etnográfico «Olimpio Liste», Oseira, a súa existencia débese ao labor de Olimpio Liste Regueiro e da súa dona, Josefina Fernández Mosquera. Aínda que parte da colección está no Museo Liste da cidade de Vigo, o *grosso* da mesma segue sen ter destino coñecido, tras non chegaren a callar as xestións da propiedade para o seu traslado a outro centro. Unha colección dunhas 10.000 pezas documentada mediante un completo inventario no que se inclúe a procedencia dos bens que a integran.

A colección Museo Etnográfico Sotelo Blanco, integrada por de máis de 2.000 pezas adquiridas por Olegario Sotelo Blanco en Ourense, Sarria e Lugo (Pintor 2017), pechou a súa sede compostelá, agora os seus fondos van formar parte do Museo Antropolóxico Ribeira Sacra Olegario Sotelo Blanco[162], en Castro Caldelas. Ten editado un catálogo da colección.

A colección Museo Marítimo Seno de Corcubión (Corcubión), pechou en 2016 as súas instalacións na antiga sede da Sociedad de Carbones, onde que se expoñían máis de 1.000 pezas vinculadas á vida marítima[163]. Propiedade da Fundación Castro Rial e xestionado nos últimos anos pola asociación Neria, parece ser que a propiedade ten plantexado usos alternativos para os terreos nos que se localiza a Colección[164]. Non temos noticias do destino do seus fondos, relevantes ante a escaseza de coleccións etnográficas marítimas en Galicia.

O caso do Centro Etnográfico da Terra de Montes (Forcarei) ten un interese engadido porque o seu percorrido pode servir de exemplo. É unha colección iniciada pola familia González Ruibal, formada por más de 1.200 pezas, a partir dos traballos desenvolvidos na zona por Alfredo González Ruibal (González Ruibal 2003), polo que estamos ante un dos raros casos en Galicia no que un profesional está detrás

162 A instalar na antiga sede do Centro Comarcal de Castro Caldelas; nace a iniciativa da Diputación Provincial de Ourense, a Fundación Sotelo Blanco e o Concello de Castro Caldelas. A denominación é a que aparece no Anuncio da Deputación Provincial de Ourense no DOGdo 5 de xullo de 2019, p.: 31904.

163 http://www.corcubion.gal/gl/patrimonio-cultural/museo-maritimo

164 https://www.lavozdegalicia.es/noticia/carballo/corcubion/2018/11/17/alarma-salida-piezas-museo-maritimo-corcubion/0003_201811C17C1991.htm. https://www.lavozdegalicia.es/noticia/carballo/corcubion/2016/10/07/museo-maritimo-seno-corcubion-abre-puertas/0003_201610C7C11991.htm

da concepción teórica dunha colección visitable. Na súa xestión contou coa colaboración da Asociación Ecoloxista e Cultural da Terra de Montes «Verbo Xido» (Varela *et al*ii. 2011). Tras coñecer serias dificultades para manter abertas as súas portas no ano 2017 acadouse un acordo entre o Concello de Forcarei e a familia promotora do centro para garantir a conservación da colección e o seu acceso público[165]. O acordo inclúe o traslado a unha nova sede, verosimilmente o auditorio do Concello. Hoxe en día non nos consta que o traslado fora realizado.

Isto lévanos a reflexionar sobre as consecuencias reais de permanencia, e polo tanto da salvagarda, que ten para unha colección o seu recoñecemento como Museo ou como Colección Visitable; pois a realidade remítenos ás dificultades que conleva asegurar o seu mantemento no tempo. Mesmo coleccións recoñecidas como Museo, institucións ás que se lles esixe «carácter permanente»[166], pechan as súas portas pasado un tempo; por exemplo, tras o pasamento de quen a fundara os herdeiros non son capaces de manter a institución e proceden a pechala.

De feito, na lexislación vixente en Galicia non está contemplada a disolución dun Museo ou dunha Colección Visitable. Estas non están suxeitas ao carácter de permanencia, pois, lembremos, que o requisito para obter o recoñecemento é facilitar «mediante un horario accesible e regular, a visita pública e o acceso do persoal investigador», así como establece a necesidade das «atencións básicas que garantan a súa custodia e conservación» para os seus fondos [167].

En consecuencia, que facer cando unha institución museística pecha as súas portas?

Consideramos que si ben a cuestión é importante, independentemente do tipo das coleccións de que se trate, esta adquire especial relevancia cando nos referimos a bens etnolóxicos. En efecto, non cabe unha declaración xenérica de protección para tódolos bens etnolóxicos, e isto tanto dende razóns de seguridade xurídica como por elementais razóns prácticas.

---

165 https://www.farodevigo.es/portada-deza-tabeiros-montes/2017/12/31/concello-forcarei-asume-titularidad-cetmo/1812552.html

166 Lei 5/2016, do 4 de maio, do Patrimonio Cultural de Galicia; artigo 111.

167 Lei 5/2016, do 4 de maio, do Patrimonio Cultural de Galicia; artigo 112.

O patrimonio etnográfico, deliberadamente contemplado na lexislación coa esixencia de que se trate de «bens considerados relevantes ou expresión testemuñal significativa da identidade, a cultura e as formas de vida do pobo galego ao longo da historia»[168]. Faise pois preciso algún acto de transcendencia administrativa que leve ao sinalamento no ben de que se trate desa relevancia ou expresión testemuñal significativa. Ao dito, engádase que, a diferenza doutras lexislacións, na vixente en Galicia non outorga aos bens das coleccións de museos e coleccións visitables a protección prevista para os bens de interese cultural[169]. Isto leva á conseguinte perda de potestade da Administración para o control dos movementos dos bens en centros que non son da súa titularidade ou xestión[170].

Neste contexto, a pregunta que enunciábamos antes lévanos a unha fonda preocupación, xa que resulta evidente que a saída, traslado, transferencia, etc, de bens integrantes das coleccións de institucións museais, non precisa ser comunicada á administración competente na materia e, consecuentemente, os titulares respectivos poden facelo libremente, agás as coleccións de centros de titularidade da Xunta de Galicia ou baixo a súa xestión e, en todo caso, os de titularidade estatal aos que lles é de aplicación a lei do Patrimonio Histórico Español.

Reflexións a modo de conclusións

Pese ao retraso na institucionalización da disciplina antropolóxica en Galicia, a marxinación do patrimonio cultural do campo de estudo dos profesionais coas excepcións do Seminario de Estudos Galegos, por certo cun papel destacado nel de moitos persoeiros da xeración Nós (Sierra Rodríguez 1997) e do que neste ano 2020 se está a celebrar o seu centenario; o panorama está a mellorar, quizais con máis lentitude da desexada.

168 Lei 5/2016, do 4 de maio, do Patrimonio Cultural de Galicia; artigo 91.

169 A diferenza do establecido na anterior norma, a Lei 8/1995, do 30 de outubro, do Patrimonio Cultural de Galicia, artig. 50.1, ou mesmo na Lei 16/1985, de 25 de junio, del Patrimonio Histórico Español, artc. 60.

170 A diferenza do establecido na anterior norma, a Lei 8/1995, do 30 de outubro, do Patrimonio Cultural de Galicia, artig. 51.

En efecto, por un lado a explosión de centros promovidos tras o final do franquismo, coa participación tanto das administracións como, especialmente, da cidadanía a través de fórmulas diversas (asociacións, fundacións, etc.), indican a toma de conciencia da identidade de sectores sociais que se vían catalogados dentro da denominada «cultura popular». Por outra parte, lentamente estase rompendo a dicotomía que viña asociando o «tradicional» ao «vello», comezando a aparecer coleccións contendo maquinaria agrícola que ata fai ben pouco para os máis non tiñan a antigüidade necesaria para se integrar nun museo (como tractores, segadoras autopropulsadas, etc.), algo que tamén rompe coa idea franquista de atraso e que ocultou non só os intentos de modernización do campesiñado galego nos anos anteriores á Guerra Civil, senón tamén de borrar da memoria a actividade sindical no mundo agrario. Recentemente (24 de xuño de 2019) inaugurouse un Museo Vivo do Campo e da Locomoción Agraria (MUVICLA) en Trasliste (Láncara)[171], «museo» que non está recoñecido como tal. O que se mantén, ou onde os cambios están a ser máis lentos, é no tocante a superar a mera exhibición de bens no contexto dun pasado máis ou menos bucólico, sen mostrar nin os problemas, nen os cambios e permanencias que teñen acaecido con rapidez por demais[172], como unha arqueoloxía sen referencias temporais nin relacións co mundo.

Non sen eivas, como o feito de que, agás excepcións, nin os museos nin as coleccións, independentemente da súa cualificación administrativa e titularidade, non contan no seu cadro de persoal con persoas con formación en Antropoloxía, nin, nas máis das veces, se ten contado co auxilio de especialista na disciplina para a creación dos seu discurso. Tema este que merece ser tratado con atención diferenciada, pois aínda sen ter superado a influencia do modelo do Museo do Pobo Galego, en realidade copia formal museográfica, afloran casos de discursos construídos dende a memoria da sociedade que ten empregado os bens agora obxecto de colección.

171 https://www.lavozdegalicia.es/noticia/somosagro/agricultura/2019/06/24/museo-vivo-reivindica-valor-ganaderia-agricultura/00031561397955000131399.htm

172 Mantén plena vixencia a análise feita por Sierra (2015) acerca das imaxes e as representacións culturais nos museos de Galicia.

Outro aspecto a destacar é o do peso do voluntarismo no mantemento dos máis dos centros dos que estamos a tratar. Risco que incide na sinalada volatilidade ao incrementar a súa fraxilidade como institución vocacionada alomenos a «permanecer no tempo», coa conseguinte incidencia na conservación preventiva e o control dos bens integrantes das coleccións.

Neste aspecto, invitamos a reflexionar sobre a conveniencia de contar cun listado de bens etnolóxicos relevantes, dotados dun estatuto suficiente para garantir a súa conservación, asegurar o coñecemento da súa localización e previndo o seu depósito nun centro adecuado chegado o caso da desaparición do museo ou colección da que formase parte na orixe.

Porque, non debemos esquecer, a rede de museos e centros museísticos de Galicia, agás excepcións, ten unha alta volatilidade ou cando menos pasa por períodos de apertura ao público seguidos doutros de portas pechadas. Con frecuencia dependendo da chegada dun bolseiro ou da voluntariedade de determinada persoa. Unha situación inestable que non redunda na seguridade e conservación da colección, nin contribúe ao beneficio da cidadanía.

En canto á representación que acadan no Rexistro atendendo a súa localización por provincia, temos que Lugo é a mellor representada, Pontevedra e A Coruña sitúanse nun termo medio e Ourense resulta ser a menos representada. Isto, entendemos, é así porque non hai un interese xeral por se integrar no rexistro, algo que se detecta máis en relación a centros que xorden a iniciativa dunha administración que no caso das coleccións privadas que parecen máis interesadas no recoñecemento oficial. Comportamento motivado por varias causas, entre elas moi probablemente está o descoñecemento por parte de entes que promoven coleccións sen dispoñer dunha dotación de persoal especializado que coñeza as necesidades daquelas, incluído o seu regulamento normativo.

Non queremos deixar de facer referencia a unha cuestión que quizais ten que ver co dito ata de agora. Como se ten sinalado por quen se ocuparon da antropoloxía e os museos en Galicia[173], é manifestamente

173 É o caso de Xerardo Pereiro (2009 e 2012), Pereiro e Vilar (2002) ou Sierra (2015), por citar a tres dos autores que máis se teñen ocupado desta cuestión en Galicia.

mellorable a relación entre a disciplina (a Antropoloxía) e o Museo. Certamente as vellas coleccións admiten (esixen) unha nova interpretación que permita a lectura do conflito e do cambio, das transformacións (modernizacións) e os seus custes. Pero, isto precisa dunha máis estreita relación entre os técnicos dos museos e os que os promoven e a disciplina que sustenta ao museo etnolóxico. Non descubrimos nada se dicimos que os antropólogos aínda están á porta do museo ou, como moito, fan estancias máis ou menos curtas neles.

Claro que para isto temos que ter conciencia, uns da necesidade de acudir ao especialista na materia, e outros de que o museo existe e estea, cando é o caso, en mans de técnicos que, con independencia da súa concreta formación académica, son sensibles á problemática actual. Entre uns e outros debemos construír as canles para unha comunicación fluída.

Outras coleccións

DENOMINACIÓN	DATA C	DATA R	TITULAR	CARÁCTER
A CORUÑA				
Muíños e Batán do Mosquetín	2005		ALC	
Museo do Encaixe de Camariñas	1996		ALC	
Museo do Humor	1984		ALC	
Museo da Pesca de Fisterra			Confraría	
Museo da Minería	2015		ALC	
Museo do Mar de Rianxo	2007		ALC	
Museo de Bergantiños	2002		ALC	
Museo Etnolúdico de Galicia	2013		FUND	
Arquivo da Pesca de Caión			Confraría	
Museo do Mar de Noia	2012/19		ALC	
Museo Etnográfico Monte Caxado[174]	2019		FUND	
Alfar Museo da Olería de Buño			ALC	

174 Colección de José María López Ferro nun inmoble cedido por unha veciña da vila e rehabilitado grazas a un convenio de colaboración entre o Concello das Pontes e a Fundación Museo Etnográfico Monte Caxado.

DENOMINACIÓN	DATA C	DATA R	TITULAR	CARÁCTER
Museo Etnográfico da Ponte do Porto	1997		ASOC	
Museo Os Muíños de Acea da Ama	2000		ALC	
Museo do Traxe «Juan José Linares»	2010		ALC	
Museo Etnográfico de Meixido	1999		Privada	
Museo Marea: Museo da Memoria Mariñeira de Porto do Son	2012		ALC	
Museo Etnográfico de Artes	1998	DNGD	Privada	
Museo Os Oleiros «José María Kaydeda»	2006		ALC	
Museo da Electricidade	2008		Privada	
Centro de Interpretación dos Muíños de Auga da Costa da Morte	2009		ALC	
Casa do Mel Goente	2009		Privada	
Museo Etnográfico Torre de Celas	1994		ALC	
LUGO				
Museo Histórico de Sargadelos	1988		FUND	
Museo Etnográfico de Quiroga	2007		ALC	
Centro do Viño da Ribeira Sacra			CRDO	
Museo Etnográfico do Pan			Privada	
Museo de Casas de Muñecas	2016		Privada	
Museo do Ferrocarril de Galicia	2001		FUND	
Museo Pedagóxico-Etnográfico Villapol	2002		Privada	
Museo Etnográfico Sober			ALC	
Museo Vivo e Integrado do Campo e da Locomoción Agraria	2019		Privada	
Museo de Bonxe	2011		Privada	
OURENSE				
Museo da Roda de Afiar			ALD	

DENOMINACIÓN	DATA C	DATA R	TITULAR	CARÁCTER
Museo de Alfarería de Batán Tioira	2017		Privada	
Museo do Médico Rural	2019		ALD	
Museo Antropolóxico Ribeira Sacra Olegario Sotelo Blanco	2020?		ALD	
Museo da Escola e da Infancia	2001		ALC	
Museo Etnográfico de Vilariño de Conso			ALC	
Museo Etnográfico Torre do Castelo			ALC	
Centro de Identidade Galega			ALC?	
Museo Arqueolóxico e Etnográfico de Castro Caldelas			ALD	
Museo do Liño de San Miguel de Bidueira	1987		ASCULT	
Museo Etnográfico de Chandexa de Queixa			ALC	
Pazo de Vilamarín[175]			ALD	
Museo Oleiro de Loñoá	2018			
Museo da Cornamusa			ALD	
Museo do Traxe Tradicional Galego	2014		ALD	
Museo Galego do Entroido	2015		ALC	
Museo-Taller Alfarería Niñodaguia	2016		Privada	
Museo Claustro Mercedario	2018		ALC	
Rede Etnográfica da Veiga[176]			Privada	
Casa Museo do Chocolate	2015		Privada	

175 Este pazo acollerá, a iniciativa da Deputación Provincial de Ourense, o Museo da Emigración de Galicia. https://www.laregion.es/articulo/ourense/diaspora-caera-olvido/20191203074038910472.html; actualmente acolle unha mostra do pintor e escultor ourensán Xaime Quessada.

176 Conformado polos bens seguintes: Tear de Camila, Forno do Pobo, Tear da Ermida, Muíño dos Cabalos, Muíño e Pote das Lastras, Palleira do Xardín e Museo do Liño, Mauñioño de Manuel Benigno e Forxa do Pobo. A Veiga está declarado Concello Turístico Galego.

DENOMINACIÓN	DATA C	DATA R	TITULAR	CARÁCTER
Casa do Viño	2001		ALC?	
PONTEVEDRA				
Museo da Ciencia do Viño do Condado de Tea	2019		ALC	
Museo Casa do Pescador	2005		ALC	
Museo do Ferrocarril			ALC	
Museo do Mar da Guarda	2009		ALC	
Museo do Moble e da Madeira	2010		FUND	
O Museo do Pobo Estradense Museo Manuel Reimóndez Portela	1982		FUND	
Museo Municipal «Manuel Lamazares» de Rodeiro	1998		ALC	
Museo Muíño de Mareas «A Seca»	2002		ALC	
Museo Consello Regulador D.O. Rías Baixas			CRDO	
Museo da Muller Labrega				
Museo da Salga	2007		ALC	
Museo Galego da Marioneta	2001		Privada	

Máis coleccións

Centro de Interpretación do Pico Sacro 2013 ALC
Museo Etnográfico A Paínza Casa Turismo Rural
Parque Temático del Mundo Rural «Aldea Nova» 2008
Ferrería de Bogo-Vilaboa
Ferrería de Penacoba
Casa da Navegación
Centro de Interpretación da Faba
Centro de Interpretación do Viño de Monterrei
Centro de Interpretación da Conserva
Centro de Interpretación do Viño e da Lamprea Arbo

Centro de Interpretación do Patrimonio e Local Socio-Cultural de Taboexa

Centro de Interpretación Histórico Cultural Santa Leonor. As Terras de Trives

Exposición Permanente da Emigración na Comarca do Carballiño

Centro de Interpretación do Contrabando

Centro de Formación e Interpretación de los valores etnográficos del Mandeo. Centro Etnográfico de Teixeiro ALCD

Museo das Minas de San Finx ALC

C.I. de Muíños da Costa da Morte. Muíño de Marea do Pozo do Cachón ALC

Bibliografía

Amor Meilán, M. (1887) «El Museo Gallego». *Galicia Moderna. Semanario de Intereses Generales* 119 e 120. La Habana.

Braña, F. (2008) *O Museo do Pobo Galego: contedor de valores*. Santiago de Compostela: Fundación Antonio Fraguas Fraguas. Museo do Pobo Galego.

Castro Fernández, B. Mª. (2008) «La intervención de Fracisco Pons-Sorolla na recuperación de O Cebreiro». En *Elías Valiña. O renacemento do Camiño*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia: 77-96.

Chamoso Lamas, M. (1955) «La creación del Museo del Traje Regional Gallego». En *Actas del III Congreso Nacional de Artes y Costumbres Populares*. Zaragoza: Institución Fernando El Católico: 327-350.

Chamoso Lamas, M. (1974) «La creación de Museos de Artes y Costumbres Populares en Galicia». En *Actas del II Congreso Nacional de Artes y Costumbres Populares*. Zaragoza: Institución Fernando El Católico: 33-41.

González Reboredo, X.M. (1999) «A construcción da identidade galega entro o século XIX e o XX. O papel do Folklore e da Etnografía». En Gondar Portasay, M. (coord.) *O Feito Diferencial*

Galego III: Antropoloxía. Santiago de Compostela: Museo do Pobo Galego: 51-69.

González Reboredo, X.M. (2010) Voz «Historia da Antropoloxía». En Mariño Ferro, X.R. y González Reboredo, X.M. *Dicionario de Etnografía e Antropoloxía de Galicia*. Vigo: Nigratrea.

González Ruibal, A. (2003): *Etnoarqueología de la Emigración*. Pontevedra: Deputación Provincial.

López Redondo, A.; López de Prado Nistal, C. e Lemos Ramos, B. (1993) *Censo de Museos de Galicia. Normas para o Inventario*. Santiago de Compostela: Consellería de Cultura.

Mato A. (2001) *O Seminario de Estudos Galegos na documentación que garda o Instituto Padre Sarmiento*. Sada: Edicións do Castro.

Museo do Pobo Galego (1997) *Museo do Pobo Galego 20. 1977-1997*. Santiago de Compostela: Museo do Pobo Galego.

Pardo Bazán, Emilia. (1884) «Discurso leído en la sesión inaugural del Folk-lore gallego». En Antonio Machado y Álvarez (dir.) *Biblioteca de las tradiciones populares españolas*. Sevilla: Alejandro Guichot y Compañía editores, tomo IV.

Pereiro Pérez, X. (2001) «Reflexão sobre a Antropologia na Galiza de hoje». *Etnográfica* V (1): 175-183.

Pereiro Pérez, X. (2009) «A lexislación do patrimonio etno-antropolóxico en Galicia». En X.A. Fidalgo *et al*ii. (Coords). *Patrimonio Etnográfico galego.* II. Ourense: Deputación Provincial, pp.: 9-14.

Pereiro Pérez, X. (2012) «La concepción del patrimonoi etnoantropológico en Galicia: visiones legales y prácticas institucionales». *Revista Andaluza de Antropología*. 2: 25-47.

Pereiro Pérez, X. e Vilar, M. (2002) «Autoimágenes y heteroimágenes en los museos etnográficos gallegos». En: E. Fernández de Paz e S. Ventosa (Coords.) *La Imagen del otro en el Museo*. Barcelona: FAAEE-ICA.

Pintor, J. (2017) «Museo Etnográfico Sotelo Blanco, un tesouro da memoria do rural que imos perder». *Pincha. Revista de Gastrono-*

mía e Cultura. http://revistapincha.gal/museo-etnografico-sotelo-blanco-tesouro-da-memoria-do-rural-imos-perder/

Risco, Vicente (1926) «Da renacencia galega, IV. Do Museo Etnográfico». *Céltiga* 37-38.

Rodríguez Campos, J. (1991) «La Etnografía clásica de Galicia: ideas y proyectos». En J. Prat, U. Martínez, J. Contreras e I. Moreno (eds.). *Antropología de los Pueblos de España*. Madrid: Taurus Universitaria.

Sierra Rodríguez, X. C. (1977) «Procesos de patrimonialización en Galicia». En: X. M. González Reboredo (Coord.) *Galicia Antropoloxía*. A Coruña. Hércules de Ediciones S.A.; pp.: 381-471.

Sierra Rodríguez, X. C. (2015) «Imágenes y representaciones culturales en los museos de Galicia». *Revista Andaluza de Antropología* 9:16-51.

Varela, L; Pereira, D.; González Ruibal, A. (2011) «Centro Etnográfico da Terra de Montes». *Murguía. Revista Galega de Historia* 23-24, pp.: 135-139.

MUSEO ABERTO UNA EXPERIENCIA ENTRE LA ANTROPOLOGÍA Y EL MUSEO ETNOLÓXICO DE RIBADAVIA

Fátima Braña Rey. Universidade de Vigo.

Pilar Iglesias Armada. Museo Arqueolóxico Provincial.

Rosa Lamas Casado. Museo Etnolóxico.

Presentación

En esta comunicación hacemos eco de un trabajo en el que museo y antropología desarrollan un programa de educación, denominado *Museo aberto*, realizado por el Museo Etnológico en Ribadavia (Ourense), como un caso específico en el que ha sido necesaria la colaboración de diferentes profesionales, entre ellos la especialidad de la antropología para el diseño y realización de sus distintas actividades.

Hemos organizado nuestra exposición a partir de lo que desde nuestro punto de vista une a la antropología social y cultural con los museos. Con el fin de cumplir este objetivo, no nos hemos detenido en explicar en detalle las características del programa en concreto[177] sino en subrayar la vinculación de las diferentes tareas realizadas con la Antropología. Comenzamos la exposición introduciendo el concepto de museo que manejamos para continuar con el ideario museológico que desde la fundación del museo su primer director llevó a cabo y quien

177 Para una descripción y análisis exhaustivos del programa se puede consultar: Fátima Braña Rey, Mª Pilar Iglesias Armada, Rosa Lamas Casado y Xosé Carlos Sierra Rodríguez (2017). Museo aberto. Saltando muros. Ourense: Xunta de Galicia.

puso en marcha el programa *Museo aberto*. El tercer apartado sitúa el programa *Museo aberto* paralelo a la apertura de los departamentos de acción cultural en los museos y también como un antecedente de otros programas en el Estado español. Es interesante también mencionar cómo se cumplen las funciones de los museos en este programa, y cómo es posible gracias a una percepción antropológica del trabajo patrimonial. Trataremos este aspecto en el apartado número cuatro. Finalmente queríamos comentar la colaboración que se ha llevado a cabo dentro del programa en el contexto de la Pandemia Covid-2 y las actividades que se están desarrollando actualmente entre el ámbito docente de la Antropología social y cultural y los museos.

1. Introducción

Todos los museos tienen como finalidad ayudarnos a comprender al ser humano del pasado y del presente en toda su extensión y por ello la función investigadora, recogida en la propia definición de museo desde al año 1974, es esencial en esta institución. Esta función está unida a la obligación de estar «al servicio de la sociedad y de su desarrollo» (https://icom.museum/es/normas-y-directrices/definicion-del-museo/) y se completa por una creciente preocupación por el ser humano del presente. Todo ello ha llevado al ICOM a buscar una redefinición de la institución más acorde con el siglo XXI. El debate se centra en el hecho de que las sociedades son diversas y en constante cambio y que por lo tanto la nueva definición debería reflejar esas diferencias en las condiciones y objetivos de los museos de los distintos continentes. De este modo, los objetivos de la Agenda 2030 -aprobados en 2015 por los Estados Miembros de Naciones Unidas- son recogidos también por el Comité Permanente sobre la Definición de Museo, Perspectivas y Posibilidades (MDPP) —creado al efecto dentro del ICOM para abordar la nueva definición de museo— en un intento por adaptar esa nueva definición a las posturas activistas, a los derechos humanos, la justicia social y a la defensa de la naturaleza según el informe presentado por el Comité Permanente sobre la Definición de Museo, Perspectiva y Posibilidades a la Junta Directiva del ICOM, diciembre 2018. Este comité presentó una nueva definición en la Asamblea

General Extraordinaria del ICOM que se celebró en Kioto en el mes de septiembre de 2019, y aunque no fue aprobada si ha generado un debate intenso sobre la inclusión, el diálogo crítico, el conflicto y la justicia social entre otros conceptos. Toda esta controversia puede ser contemplada desde muchos ámbitos multidisciplinares donde la Antropología tiene mucho que decir. De hecho, la propia Asociación de Antropología del Estado Español considera campo de investigación antropológica «toda realidad pertinente para la comprensión de lo humano» (https://asaee-antropologia.org/antropologia/que-es-la-antropologia/) y ese es precisamente el campo de investigación en el que se desenvuelven los museos en todas sus facetas. Partiendo de este punto la antropología no estaría solamente ligada, como viene siendo habitual, a los museos de etnografía, etnológicos o antropológicos, sino a todo tipo de museos ya sean arqueológicos, de arte, de ciencias naturales, históricos, de tecnología...

Se habla de museos inclusivos (Amareswar Galla, 2014), sociomuseología (Fernández Dos Reis Díez, 2015), museos laboratorio (García Fernández, 2015), museos críticos (Lorente, 2015) y en la base de todos ellos estaría los presupuestos de la nueva museología (Navajas Corral y Fernández Fernández, 2016).

Pero si el programa *Museo aberto* se puede situar bajo la línea de la Nueva Museología, entonces qué tiene que decir la antropología ante una visión teórica puramente museográfica. ¿Qué papel le corresponde a la antropología en los museos? ¿Realmente la disciplina aporta alguna novedad respecto a la deriva hacia lo social de la museografía?

Desde nuestro punto de vista, los museos son un campo de trabajo en el que la antropología puede aportar su mirada sobre lo social. Por un lado, subrayando la idiosincrasia histórico-cultural de lo patrimonial y los agentes implicados en su desarrollo y por otro, garantizando una mirada crítica, relacional y procesual en las actividades tanto expositivas como de otro ámbito. En este sentido, podemos seguir nuestro análisis de caso en el ámbito de la acción cultural y cómo desde esta especialización la antropología también tiene un papel a desempeñar.

Este profundo convencimiento de la necesidad de crear un diálogo crítico y profundizar en el conflicto y la inclusión ha sido el *leit motiv* del Museo Etnolóxico en Ribadavia en su esfuerzo por romper con

una etnografía que solo nos daba la dimensión de una Galicia rural empobrecida vista desde una nostalgia en la que los fenómenos sociales aparecen aislados y descontextualizados. El Museo puede «educar para la diversidad cultural en la tolerancia y en el respeto mutuo» tal y como recoge el ideario de los proyectos «Sens du Patrimoine» (Calbó i Angrill; Juanola i Terradellas; Vallés i Villanueva, 2011, p. 27). Esta reflexión nos conduce, sin lugar a dudas, a valorar la importancia de equipos multidisciplinares en las acciones museísticas, incluida la acción pedagógica o didáctica.

El Museo, de titularidad estatal, pero de gestión transferida a la Xunta de Galicia, a lo largo de los años, ha mantenido sus puertas abiertas con exposiciones semitemporales donde se ha hecho un esfuerzo por implicar a las principales asociaciones del entorno y a la ciudadanía, buscando nuevos horizontes interpretativos intentando huir de modelos estetizantes (Bustamante, 2012, p. 22) y no evadir la problemática social en la que los objetos patrimoniales están inmersos.

El esfuerzo materializado en las exposiciones se ha extendido también a los programas didácticos diseñados desde el propio Museo donde quizá el programa *Museo aberto* sea uno de sus trabajos más sobresalientes en este aspecto.

2. Museo Etnolóxico, *Museo aberto*

El programa *Museo aberto* nace en el año 2005 de la necesidad que el equipo técnico del Museo tenía de dar un salto desde la autoridad de conocimiento de la propia institución hasta las interpretaciones y juicio, sobre el patrimonio custodiado, de sectores de la sociedad que habitualmente no eran tenidos en cuenta, los llamados «no públicos» (Azor Lacasta; Barrio Alvarellos; Garde López; González Suela & Nuevo Gómez, 2013, p. 5). El programa quería poner en valor la recreación, hecha por el público/usuario, del patrimonio que el Museo custodiaba en un intento de democratizar la institución y de construir conjuntamente un nuevo patrimonio validando juicios e intervenciones hasta ahora no recogidas en los discursos museísticos, consiguiendo así «que las personas participantes pudieran valorar su opinión, su experiencia y su percepción como válida por muy discordante que fue-

se con las informaciones y legados que tenemos» (Iglesias Armada, 2017).

De este modo el programa huía de la tendencia de un éxito museístico basado en el cómputo cuantitativo de visitantes por acciones a pequeña escala (en cuanto a número de participantes) pero prolongadas en el tiempo cambiando al público visitante por un público usuario de la institución. Así, desde el Museo Etnolóxico, se ha trabajado con la idea de que el museo no solo debe ser abierto sino un agente en el que la comunicación y negociación que se produce en las activaciones patrimoniales (Cruces, 1998) pueda circular más allá de la élite informada para conseguir la participación de grupos minoritarios o minorizados.

Así pues, el programa *Museo aberto* es el reflejo de entender que «el museo contemporáneo atiende a la necesidad de devolver el museo y el patrimonio cultural al sujeto, procurando superar la perversión denunciada por Lukács (1982) cuando hablaba de los espacios de producción cultural que olvidaban su sentido como lugares de memoria y como lugares que debían ejercer la didáctica de la memoria. Los museos de sociedad, entre ellos los etnohistóricos y antropológicos, sólo pueden tener cabida en la sociedad profundizando responsablemente en esta orientación: actuando como agentes aplicados e implicados […]. Un museo abierto a la sociedad tiene que visualizar la complejidad y diversidad de esta, e identificar los distintos ámbitos y territorios sociales que forman parte integrante de las pequeñas comunidades» (Braña Rey, 2017, p. 243).

De forma sucinta hay que indicar que *Museo aberto*, es un programa que se concreta en proyectos desarrollados mediante talleres para grupos reducidos con una duración variable entre uno y cuatro meses, para personas agrupadas en asociaciones e instituciones. El diseño de cada uno de los talleres busca analizar la vivencia personal de sus beneficiarios para relacionarla y adaptarla a los elementos del patrimonio cultural activados, conectando la dimensión general y normalizada de los bienes patrimoniales con las experiencias cotidianas de los participantes en los distintos proyectos y talleres. Por lo tanto, en estos proyectos se ha hecho patente la relación entre los elementos culturalmente significativos y se ha observado cómo estos objetos son

reconocidos e incorporados a la historia personal de los participantes. Así pues, el programa se ha revelado como un escenario excepcional en el que podemos analizar la relación entre lo individual y lo colectivo en conceptos y dimensiones del patrimonio cultural.

De esta forma, el programa *Museo aberto* aparece como la materialización de la idea de que «El museo se puede convertir en un taller permanente de reflexión dialógica con su medio social, manejando el patrimonio cultural específico de su contenido temático como léxico y sintaxis de una comunicación cultural específica» (Sierra Rodríguez, 2017). Este diseño de taller no hubiera sido posible si no se contara en su base con una perspectiva antropológica, un bagaje teórico y práctico que descarta las visiones esencialistas de lo patrimonial para entender que el carácter procesal, en el que las construcciones de sentido se dan a partir de las negociaciones en el espacio social, y estas son las que determina el patrimonio cultural.

3. Acción cultural

Esta inquietud de ir más allá de la concepción clásica de museo aparece como parte de la función o capacidad educativa de los museos, que ha estado subyacente, desde la concepción de museo como santuario de las musas, entendido como ese «lugar dedicado a las musas y al estudio» (Alonso, 1993, p. 27), pasando por la concepción renacentista y por su tránsito del ámbito privado al público en el siglo XVIII, hasta la todavía hoy oficial definición de museos en su última versión de 2007.

En la década de los 70 del siglo XX los centros escolares en España comienzan a incluir la visita a los museos dentro de su currículo lo que impulsa el nacimiento de los gabinetes pedagógicos, departamentos de educación, departamento de difusión, etc. Desde 1971, cuando se publica el primer manual de museología en castellano que llevará por título *El Museo en la Educación* de María Luisa Herrera Escudero, surgen en estos años multitud de iniciativas casi siempre encaminadas al trabajo con escolares entre las que quizá convenga destacar la desarrollada por Ángela García Blanco, directora del departamento de difusión del MAN (por cierto, doctora en Geografía e Historia) desde 1990 donde, utilizando lo que ella misma llamaba metodología

didáctica «de descubrimiento», facilitaba la implicación del visitante. En este debate sobre la función educativa que deberían tener los museos se organizan en 1980 las primeras Jornadas Estatales de Departamentos de Educación y Acción Cultural (DEAC) y multitud de proyectos educativos surgen en los museos españoles confrontándose en muchas ocasiones la vertiente lúdica con la educativa y poco a poco se empezó a dirigir también la atención a públicos con necesidades especiales. «La demanda crítica de programas adaptados a las distintas discapacidades emerge en la museología contemporánea» (Sierra Rodríguez, 2017, p. 221). Así, en 1994, la publicación *Museos abiertos a todos los sentidos. Acoger mejor a las personas minusválidas*, publicada desde el ICOM en Francia y traducida al español por el Ministerio de Cultura con participación de la ONCE, recoge ya políticas de fomento del acceso a la cultura de las personas con distintas capacidades; esta publicación se centra en la accesibilidad desde el punto de vista arquitectónico, de señalética, iluminación, etc. Ello implica que se reconocía la existencia de un sector de público para el que los museos no estaban preparados lo que impulsa la inclusión de esta problemática en las políticas culturales.

Todas estas inquietudes que bullían en los departamentos de acción cultural de los museos no fueron ajenas en un museo que «caminaba necesariamente hacia la superación de su limitado papel como conservatorio de bienes culturales» (Sierra Rodríguez, 2017, p. 232). *Museo aberto* se gesta poco a poco entre el año 2005 y 2009 con unos tímidos esfuerzos que hace en el año 2005 el Museo Etnolóxico por dirigirse a colectivos con discapacidad visual, discapacidades psíquicas y con personas enfermas de alzhéimer mediante acciones puntuales vinculadas al itinerario expositivo del centro; en el año 2006 este esfuerzo se concentra en un programa más ambicioso con personas afectadas por esta enfermedad y en el año 2007 se materializan en un programa de acción educativa integradora, así llamado por el propio museo y que incluye dos colectivos nuevos: por un lado personas con discapacidades y por otro población reclusa; en el año 2009 este programa de acción educativa integradora da un giro y nace *Museo aberto* como programa específico que busca presentar a todos los colectivos implicados una misma temática de debate elegida anualmente pero recogiendo ya las bases de diseño metodológico necesarias para cada colectivo par-

tiendo de un objetivo base en cada uno de ellos : el recuerdo, básico en la enfermedad de Alzheimer, la apertura, tan necesaria en la cárcel y el reflejo como interacción entre individuos en el caso de las personas con discapacidades.

En este sentido se diseñó *Museo aberto*, como una fórmula para atender a nuevos públicos, aquellos que menos oportunidades tenían de acercarse al museo, personas que están inmersas en procesos de exclusión social. Como hemos comentado en textos anteriores, hablamos de exclusión social en cuanto a que encontramos grupos de personas que están invisibilizadas como sujetos dándonos cuenta de que para estas personas la condición de la ciudadanía y los derechos que ella implica, no suponen las mismas capacidades prácticas y de acción para todas las personas y grupos en una misma sociedad (Braña Rey, 2017), pero también siendo conscientes de que el museo debe ser un eje de conocimiento mutuo.

Con posterioridad al nacimiento del programa *Museo aberto*, en el año 2015, el Ministerio de Cultura y Deporte crea e impulsa el plan Museos + Sociales en un intento por promover dentro de los museos estatales una adaptación a las diversas realidades sociales existentes; este plan diseñado como herramienta de trabajo para todos los museos que quisieran adherirse recoge un decálogo de prácticas a seguir que en esencia están recogidas en los objetivos del programa que aquí nos ocupa. Y de este modo el plan estatal pretendía cohesionar y a la vez potenciar todas las experiencias que los distintos museos de una manera más o menos puntual estaban desarrollando.

El trabajo en *Museo aberto* se realizó con proyectos concretos para los diferentes públicos, como es habitual en la acción cultural en los museos, pero en este caso, el diseño se realizó desde una perspectiva más multidisciplinar creando una espiral de trabajo que salía del museo, se unía a la Universidad -Universidad de Vigo, Área de Antropología Social y cultura-, se acercaba a diferentes colectivos nutriéndose de las inquietudes y saberes del personal técnico de los mismos, recogía por el camino la implicación de gentes de sectores muy diversos y cerraba el círculo con las personas usuarias de ese colectivos que a la vez que recibían y daban al tiempo información.

La necesidad de contar en el programa con personas formada en Antropología se hizo evidente desde el nacimiento mismo de las primeras acciones inclusivas que se hicieron en el Museo Etnolóxico. La incorporación a una Antropóloga al equipo, a partir de 2009, ayudó definitivamente a redefinir la metodología de trabajo y la evaluación del mismo. A partir de ese año el programa tomará el nombre de *Museo aberto* y se aborda el trabajo con los diferentes colectivos como proyectos diferentes en cuanto a objetivos pero desarrollados de acuerdo a la misma epistemología: *Recordar en el museo* (para enfermos de Alzheimer), *El museo en la cárcel* (para reclusos) y *Nos vemos en el espejo* (para personas con diversas capacidades). Las diferentes temáticas abordadas: *El cuerpo que habla de nosotros* y *Los sonidos que nos envuelven* se adaptaron a cada colectivo con sus particularidades, «dando resultados visiblemente diferenciados, y conformando una actividad en la que no se puede prescindir de su vocación antropológica una vez que el museo ha asumido su función de agente aplicado e implicado en la observación participante y en la participación observante de la realidad próxima» (Sierra Rodríguez, 2017, p. 235).

4. Colaborar, investigar, documentar, difundir

Como se ha indicado, el programa *Museo aberto* el Museo Etnolóxico acercó el servicio de acción cultural y educativa a tres colectivos excluidos de los discursos habituales de los Museos: colectivo de personas presas, con enfermedad de alzhéimer y con diversidad funcional. El programa se nutrió de la aportación de profesionales con perspectivas muy diferentes. Desde el Museo Etnolóxico contribuyó significativamente el personal de las distintas áreas del Museo -técnica de acción cultural, restauradora, bibliotecaria, personal técnico encargado de los fondos, personal al que se unió una antropóloga de la Universidad de Vigo.

Cada una de las organizaciones que participaron (Centro Penitenciario de Pereito de Aguiar, Centro de Día de la Cruz Roja de Ribadavia y Asociación de Familiares de enfermos de alzheimer de Ourense) pusieron al servicio de los proyectos su personal con el que se trabajó para diseñar las mejores formas de atender a cada colectivo: psicólo-

ga, educadora social, fisioterapeuta, trabajadora social y voluntariado colaborador.

Además del personal de cada institución, la multidisciplinaridad del programa incluía contar con el asesoramiento y colaboración de especialistas en cada uno de los temas que se iban a desarrollar en los proyectos, así el Museo contó con la implicación de artesanos, músicos, tatuador, médico, fotógrafa... Y, finalmente, también contribuyeron familiares en algunos grupos que aportaron información y participaron en alguna sesión común.

La coordinación y colaboración de personal de instituciones diversas –entre ellos el Museo da Escola e da Infancia (Trives) y el Museo do Xoguete (Allariz)–, nos puso en contacto con distintas formas de trabajar, donde fuimos aprendiendo unos equipos de otros. Este aprendizaje se fue recogiendo en el diseño, en el que ha sido básica la investigación y la documentación.

La metodología utilizada en la recogida de la documentación del programa *Museo aberto* está basado en la observación etnográfica en la medida en que se ha procurado describir el punto de vista y, el comportamiento cultural de los grupos sociales con los que se trabajó.

Los objetivos de los tres proyectos están claramente orientados hacia la etnografía: Así pues, la tarea realizada se enmarca dentro del campo de la antropología aplicada si entendemos esta como «algo máis que a simple adquisición de coñecementos para pasar a ter tamén beneficio práctico para a comunidade onde se desenvolve a investigación» (Gondar, 2007: 13). Ayuda a este objetivo la propia conformación de un archivo documental del trabajo patrimonial con estos colectivos en exclusión permitiendo así legitimar, afianzar y ser instrumento de autorización de su realidad, también en su relación con los Museos, a la vez que la accesibilidad inherente al propio archivo ayudará a que circule el conocimiento sobre estos grupos sociales (Estalella, 2014:14).

En una primera fase, previa al diseño de los talleres, se han realizado investigaciones descriptivas sobre la población con la que se iba a trabajar: conocer perfiles, características, enteder los contextos de acción social en el que están inscritos, conocer su perspectiva, necesidades y ofertar actividades atractivas. También el proceso de investi-

gación ha estado presente en el acercamiento a los temas que se iban a abordar en los proyectos y talleres: modificación corporal, tatuajes, música, artesanía, migraciones.

Y esta práctica etnográfica conlleva en sí misma la producción de un archivo[178] (Estalella 2014: 16) con una diversidad de documentos tanto por su origen como por el tipo de material.

Durante el programa fue fundamental el servicio de documentación y biblioteca. Por una parte, fue imprescindible un trabajo previo de documentación a través de bibliografía especializada en cada tema tratado y grupo social involucrado, pero también la consulta con profesionales y con asociaciones especializadas, para conocer los recursos sociales y culturales de grupo y así incluirlos en los proyectos museísticos. Esta información se ha incorporado al archivo del programa en el que se guardan los materiales utilizados tanto bibliográficos, documentales, como documentos realizados *ad hoc* para cada actividad. Por otro lado, cada actividad ha implicado la recogida de material que ha pasado a formar parte del archivo del Museo Etnolóxico.

El fondo documental revierte directamente en el programa *Museo aberto*: orientando los talleres, formando parte del discurso mismo de las exposiciones realizadas, siendo base importante de una parte del libro *Museo aberto: saltando valados,* como apoyo en la articulación de comunicaciones, carteles, conferencias para congresos, reuniones, así como en la reflexión en diversos artículos, dando una «segunda vida» a esa documentación etnográfica (Leopold, 2008).

La recogida y conservación (no organización) de la documentación de estos tres proyectos de acción cultural del patrimonio con colectivos en exclusión, repercute directamente en el archivo documental del Museo Etnolóxico, pues consideramos que «el archivo es una categoría antropológica que determina una concepción documental de la cultura y orienta metodológica y epistemológicamente la investigación» (Shweder, 1991: 86). Se inicia una sección específica con este contenido y temática, cuyo tratamiento documental facilitará el acceso a documentación especializada a instituciones patrimoniales, a dife-

178 Entendiendo archivo como fondo documental (Cruz, 1994: 93) y no como definición archivística tradicional (Heredia 1987: 9) aunque conservando los tres elementos fundamentales del archivo tradicional: documentos, organización y servicio.

rentes especialistas que trabajan con esos colectivos, y a antropólogas/os, etnógrafos/as, para otras experiencias e investigaciones relacionadas, además de lo que en sí supone para la construcción social de la memoria de los colectivos y la patrimonialización de esa documentación tanto de forma simbólica como jurídica.

Además de investigar y documentar el programa incorpora la divulgación. Como indica Fernández Dos Reis Díez (2015) los museos son centros de preservación, investigación y divulgación del patrimonio de todos. Las exposiciones han sido y son el principal instrumento y la principal vía de comunicación de los museos durante el siglo XX y comienzos del siglo XXI. Museo abierto, como programa que se basa en la difusión del patrimonio a colectivos diversos y la recogida de la interpretación de estos colectivos sobre los diferentes bienes que custodia el museo, no podía ser ajeno al discurso y mecánica expositiva.

El trabajo con las exposiciones en *Museo aberto* persigue la idea de que «el patrimonio ha dejado de ser un conjunto de objetos con valores fijos para ingresar en campos dinámicos de re-significación y debate en los que se asumen múltiples y diversos sentidos» (Reca; Canzani & Domínguez, 2020: 95). En sintonía con esa idea, entendemos que las exposiciones y el trabajo que se hace en ellas no deben excluir los procesos, el cambio, el conflicto, las diferentes miradas (Barrera, 1996) y, de esta forma, el hilo expositivo se construye con la participación y los diferentes discursos recogidos, estos testimonios culturales pueden ser re-construidos desde una visión documental y patrimonial. Estas bases se han utilizado en *Museo aberto*, pues cada uno de los tres proyectos en los que se articula el programa se relacionan con las exposiciones y colecciones principalmente del Museo Etnolóxico.

5. Actualmente

El brote del COVID-19 y el aislamiento forzado trajo como una de las primeras consecuencias el cierre de los Museos al público con lo que las instituciones han tenido que demostrar su capacidad de resiliencia y creatividad e impulsar nuevas formas de dar visibilidad a las colecciones. En la mayoría de los casos esta visibilidad se ha centrado únicamente en un esfuerzo por mostrar las colecciones en las redes so-

ciales con más o menos acierto. Y precisamente en el año en que el Día Internacional de los Museos tenía por lema «Museos por la igualdad: diversidad e inclusión» se ha demostrado una vez más la desigualdad entre los distintos museos tanto en medios como en capacidad de acción; de nuevo *Museo aberto* se ha centrado en un canal que no es accesible para todo el mundo, hay sectores de nuestra sociedad que no tienen un acceso fácil a internet, y entre ello precisamente el sector más vulnerable en la actual crisis sanitaria, las personas mayores. Así se puso en marcha una actividad específica para las residencias del área de Ribadavia enviando información periódica para que las personas residentes tuvieran actividades más allá de las propias de la residencia.

Una vez que esta situación finalice deberíamos analizar todas las propuestas que se han hecho desde los museos gallegos y podremos valorar si realmente tenemos presente que somos instituciones públicas e inclusivas. Deberíamos analizar qué medios hemos escogido para comunicarnos, a qué público nos hemos dirigido y qué lenguaje hemos empleado y de este modo tal vez podremos analizar si hemos cumplido con esa inclusión. En Galicia el acceso a internet en las zonas rurales es muy limitado en la mayoría de los casos y tal vez se podrían utilizar otros medios más adecuados para determinados públicos: la radio, correo postal, audios… etc.

Pero además las propias instituciones como tales se verán seguramente afectadas por los recortes públicos y la merma de ingresos privados con lo que la supervivencia de muchos museos y de mucho personal a ellos vinculados será difícil, sin embargo, la necesidad de estos centros como repositorios de conocimiento no debería ponerse en duda. Se está demostrando que la capacidad de los distintos sectores culturales a poner disponibles sus contenidos ha contribuido a la salud mental en esta época de reclusión.

Por otro lado, a partir de las actividades que diversos museos pusieron en marcha para celebrar este año el Día Internacional de los Museos, nos dimos cuenta de la necesidad de promover que se visibilicen los museos como instituciones sociales entre los profesionales. Así hemos puesto en marcha una colaboración entre el Museo Etnolóxico, el Museo Arqueolóxico de Ourense y el Área de Antropoloxía social y cultural de la Universidad de Vigo para que los ejercicios prácticos

de las materias de los grados de Trabajo social, Educación social y Turismo se focalicen en proyectos colaborativos que permitan que el alumnado visibilice la importancia de los museos y su relación con la disciplina.

Para concluír, en estas páginas hemos visto como desde un programa museístico encuadrado en la acción educativa la inclusión en el equipo multidisciplinar desde la antropología ha supuesto un enfoque mejorado de lo que partió desde el principio con esa mirada etnológica desde la dirección de Xosé Carlos Sierra Rodríguez. El programa Museo aberto es un ejemplo de trabajo en cooperación entre el Museo y la academia a nivel de práctica museológica pero también en investigación aplicada a la educación no formal. El aporte antropológico no es el único necesario, pero si, de acuerdo a las personas técnicas implicadas en el proyecto, es importante debido a un enfoque holista que permite tener en cuenta actores y procesos implicados en el desarrollo del programa. Por otro lado, permite acceder a diferentes fuentes bibliográficas que nos acercan a perspectivas críticas sobre los discursos y las prácticas, un enfoque sensible que permite la participación desde posiciones no hegemónicas que tradicionalmente no han tenido su espacio en los museos.

Bibliografía

Almeida, Sónia Vespeira & Rita Ávila Cachado (2016). *Os Arquivos dos Antropólogos*. *Recolhas, partilhas e futuros*. En *Os arquivos dos antropólogos,* 14. Caldas da Rainha: Editora Palavrão, 14. Recuperado de https://www.academia.edu/35162469/Os_Arquivos_dos_Antropólogos_Org_?email_work_card=view-paper

Alonso Fernández, Luis (1993). *Museología. Introdución a la teoría y práctica del museo*. Istmo. Madrid

Antoranz, Mª Antonia (2001). «El museo, un espacio didáctico» en Mª Antonia Antoranz Y Carmen Montañes (Coords). *El museo. Un espacio didáctico y social*, Mira editores, Huesca, pp. 41-61.

Azor Lacasta, Ana; Barrio Alvarellos, Héctor; Garde López, Virginia; González Suela, Miguel y Nuevo Gómez, Alejandro (2013).

Museos+Sociales. Génesis de un plan destinado a reforzar el compromiso social de los museos. *Museos.es*, 9-10. Recuperado de https://sede.educacion.gob.es/publiventa/museossociales-genesis-de-un-plan-destinado-a-reforzar-el-compromiso-social-de-los-museos/museos/20903C

Barrera, Andrés. (1996). «Antropólogos y museos etnográficos». *Complutum* Extra 6 (II), 329-336.

Bosa, Bastien (2010). ¿Un etnógrafo entre los archivos? Propuestas para una especialización de conveniencia. *Revista colombiana de antropología, 46 (2),* 497-530. Recuperado de https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105020003010

Braña Rey, Fátima (2017). Pilares metodológicos de Museo aberto. En Fátima Braña Rey, Mª Pilar Iglesias Armada, Rosa Lamas Casado y Xosé Carlos Sierra Rodríguez *Museo aberto. Saltando muros*. Ourense: Xunta de Galicia, 239-248.

Bustamante, Jesús (2012). Museos, memoria y antropología a los dos lados del Atlántico. Crisis institucional, construcción nacional y memoria de la colonización. *Revista de Indias*, vol LXXII, 254, 15-34. Recuperado de:http://revistadeindias.revistas.csic.es/index.php/revistadeindias/article/view/884/958

Calbó i Angrill, Muntsa; Juanola i Terradellas, Roser & Vallés i Villanueva, Joan (2011). *Visiones interdisciplinares en educación del patrimonio: Artes, Culturas, Ambiente*. Girona: Documenta Universitaria.

Cruz Mundet, José Ramón (1994). *Manual de archivística.* Madrid: Fundacion Germán Sánchez Ruipérez y Pirámide.

Cruces, Francisco (1998). Problemas en torno a la restitución del patrimonio. Uni visión desde la antropología. *Política y Sociedad,* 27: 77-87.

Estalella, Adolfo (2014). La apertura del archivo etnográfico. *Anales del Museo Nacional de Antropología, 16,* 10-27. Recuperado de https://sede.educacion.gob.es/publiventa/la-apertura-del-archivo-etnografico/antropologia/20095C

Fernández Dos Reis Díez, A. M. (2015). La creación de valor en el museo y la sociomuseología. *Complutum*, *26*(2), 199-206.

Galla, Amareswar (2014). El Museo inclusivo. *Museos.es*, 9-19, 40-53.

García Fernández, I. M. (2015). El papel de los museos en la sociedad actual: discurso institucional o museo participativo. *Complutum*, *26*(2), 39-47.

Gondar Portasany, Marcial (2003). ¿Qué é a antropoloxía aplicada? Santiago de Compostela: Unidixital.

Heredia Herrea, Antonia (1987). *Archivística general. Teoría y práctica.* Sevilla: Diputación de Sevilla.

Hernández Hernández, Francisca (1994). *Manual de Museología*, Síntesis, Madrid.

Iglesias Armada, Pilar (2017). El programa Museo aberto. Trayectoria histórica de su desarrollo. En Fátima Braña Rey, Mª Pilar Iglesias Armada, Rosa Lamas Casado y Xosé Carlos Sierra Rodríguez *Museo aberto. Saltando muros*. Ourense: Xunta de Galicia, 205-210.

Leopold, Robert (2008). The second life of ethnographic fieldnotes. *Ateliers du LESC.* Recuperado de http://ateliers.revues.org/3132; DOI: 10.4000/ateliers.313.

Lorente, J. P. (2015). Estrategias museográficas actuales relacionadas con la museología crítica. *Complutum*, *26*(2), 111-120.

Luckás, George (1982). *Polémica sobre realismo*. Barcelona: Ediciones Buenos Aires.

Navajas Corral, Óscar & Fernández Fernández, Jesús (2016). El profesional de la museología social. Competencias, habilidades y futuro para su implicación en el desarrollo territorial. *e»rph*,19, 152-173.

Pears, Laura & Vitelli, Giovanna (2020) Teaching Anthropology with museum collections. *Teaching Anthropology*, 9 (1), 74-81.

Reca, María Marta; Canzani, Ana I.& Domínguez, María Cecilia Luz (2020) Dialogos con el público: estudio etnografico de las representaciones sociales en torno a la exhibicion de restos humanos (RH) . El caso del Museo de La Plata. *Antipoda Revista. Antropoogía y Arqueología,* 38, 93-113.

Shweder, Richard A. (1991). La rebelión romántica de la antropología contra el iluminismo, o el pensamiento es más que razón y evidencia. En Geertz, C. & Clifford, James (coord.), *El surgimiento de la antropología posmoderna,* 86. Barcelona: Gedisa.

Sierra Rodríguez, Xosé Carlos (2017). Museo aberto. Punto de partida y contextualización. En Fátima Braña Rey, Mª Pilar Iglesias Armada, Rosa Lamas Casado y Xosé Carlos Sierra Rodríguez *Museo aberto. Saltando muros*. Ourense: Xunta de Galicia, 211-238.

Trias Mercant, Sebastià (2005). Historia y antropología de Archivo. *Memòries de la Reial Acadèmia Mallorquina d'Estudis Genealògics, Heràldics i Històrics*, *15,* 75-88. Recuperado de https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2670298